

محمد عابد الحباري

دكتوراه الدولة في الفلسفة

فكر ابن خلدون
العصرية والدولة
معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي



دار الطليعة - بيروت

طبعة ثالثة

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

العسكرية والأمنية

مركز الدراسات والبحوث في الخليج العربي

الطبعة الثالثة

محمد عبد الجباري
دكتوراه الدولة في الفلسفة

فكر ابن خلدون
العصبية والدولة
معالم نظرية خلدونية في الشياخ الاسلامي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطليعة — للطباعة والنشر
بيروت — لبنان

ص.ب : 111813

تلفون : 314659
309470

الطبعة الاولى
(المغرب) 1971
الطبعة الثانية
(المغرب) 1979
الطبعة الثالثة
نيسان (ابريل) 1982

مقدمة الكتاب

ابن خلدون . . . موضوع « مبتذل معاد » !

ان مقدمة ابن خلدون قد « قتلت » بحثاً ودرساً : فكم من أطروحة قدمت في هذا الموضوع في الجامعات العربية وغير العربية ، وكم من كتاب ظهر هنا وهناك ليقدم للقارئ العربي ، وغير العربي « فلسفة » ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية ، علاوة على العديد من المقالات والأبحاث التي تظهر ، بين حين وآخر ، في المجلات المختصة وغير المختصة ، في الحوليات والجرائد . . إلى درجة ان الباحث اليوم ، قد لا يتمكن منها أولي من صبر وأناة وواسع اطلاع ، من استقصاء كل ما كتب ونشر حول ابن خلدون ، بله ان يقدم في الموضوع جديداً !

فماذا ابن خلدون إذن ؟ وما عصاني أضيف إلى هذه « الدراسات الخلدونية » الكثيرة المتنوعة . . ؟ ألا تكون محاولتي هذه ، مجرد تكرار لما قيل ، وفي أحسن الأحوال ، مجرد عملية انتقاء واختيار من هذا الذي قيل وهو كثير ؟

تلك هي بجل الأفكار التي راودتني عندما اعترمت ، أول مرة ، القيام بهذه الدراسة . ولكن رغم هذه الاعتراضات ، ورغم اقتناعي بأن الموضوع قد أصبح « مبتذلاً معاداً » ، قد لا يثير انتباه المختصين ، ولا فضول المثقفين ، فإني كنت أحسن في قرارة نفسي ، بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها في

صعبة مقدمة ابن خلدون ، متبعاً كل ما أمكنني تتبعه من أنواع الدراسات الخلدونية هذه ، كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجال للبحث ، واننا ما زلنا بعيدين عن « الكلمة الأخيرة » حول ابن خلدون ، ومقدمة ابن خلدون . بل ان كثرة الشروح والتأويلات ، واختلافها وتناقضها ، قد ولدت في نفسي اعتقاداً قوياً بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية « تصحيح » تعود بالفكر الخلدوني الى إطاره الأصلي ، وتحفظ له بكيّيته وهويته الحقيقية .

* * *

من هنا تبدي لي انه من الممكن أن يكون في هذه الدراسة بعض الفائدة ، اذا ما هي استطاعت المساهمة في عملية التصحيح المطلوبة ، اذا ما وفق صاحبها الى فهم آراء ابن خلدون وتقديمها كما هي ، دونما تكلف في التأويل ، أو ترسّف في الشرح والتفسير ، ودونما شطط في الاستنتاج والاستنباط .

ولكن كيف السبيل إلى ذلك ، والحالة ان كل الذين اختلفوا في فهم أو شرح آراء ابن خلدون ، قد اعتمدوا فيما ذهبوا اليه ، على نصوص من « المقدمة » ذاتها ، على عبارات وفقرات غالباً ما تكون كافية وحدها في إقناع الخصم ، أو على الأقل ، في تشكيكه فيما يذهب اليه ... ؟

كتب الاستاذ مكسيم رودنسون ⁽¹⁾ يصف تراث كارل ماركس فقال : « ... لقد قال ماركس أشياء كثيرة ، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة . ان هذا التراث كالكتاب المقدس ، حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضالته » . واذا كان هذا الوصف يصدق على تراث كارل ماركس ، فهو في نظري يصدق أيضاً على مقدمة ابن خلدون . فليس

1 مكسيم رودنسون : الاسلام والرأسمالية . ترجمة تزيه الحكيم . دار الطليعة . بيروت 1968 ص 24 .

الشیطان وحده هو الذي يستطيع أن یجد فی « المقدمة » ما یرضیه أو یسخطه ، بل ان المؤمن والملحد ، والكاهن والمشعوذ ، والفیلسوف والمؤرخ ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع ، وحتى كارل ماركس نفسه ... كل أولئك يستطيعون أن یجدوا فی « المقدمة » ما به یبررون أي نوع من التأویل یقرحونه لأفكار ابن خلدون !

كیف السبیل الى ذلك ، وفی « المقدمة » فقرات وعبارات تحتل أكثر من معنى ، وفصول من الصعب تجاهل ما بینها من « تناقض » ، أو على الأصح ما یبدو انه كذلك ؛ فكثيراً ما یفهم القارئ من بعض فقرات « المقدمة » معنى ما ، حتى اذا أعاد قراءتها وجد نفسه أمام معنى آخر ، مخالف أو مناقض للمعنى الأول ! ولعل هذا ما عبر عنه الأستاذ الوردی (1) بقوله : « ... وأعترف انی لم أستطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد ان قرأت مقدمته عدة مرات قراءة امعان واستقصاء ، وفی كل مرة أقرأ المقدمة فیها ، اکتشف منها وجهاً جدیداً من آراء ابن خلدون. ومن یدرینى فاربما كنت حتى هذه الساعة بعيداً عن فهم ابن خلدون كما هو فی حقيقة أمره » .

* * *

حقاً ، ان جزءاً كبيراً من هذا الإشكال الذي یلاقیه الباحثون المعنیون ، بالدراسات الخلدونیة راجع الى مقدمة ابن خلدون نفسها : فكم من عبارة غامضة ، وكلمات غیر مشروحة ، وتراكيب ملتوية تجعل الباحث فی حيرة من أمره . ثم كم من جمل وفقرات نقرأها فی صفحات « المقدمة » ونحسبها لأحد كبار المفكرین فی العصر الحديث ؟ ولكن مع ذلك فان قسطاً وافراً

2 - الدكتور علی الوردی : منطق ابن خلدون فی ضوء حضارته وشخصيته . ص 61 .
معهد الدراسات العربیة العالیة ، مطبعة لجنة التألیف والترجمة والنشر ، القاهرة 1962 .

من المسؤولية في هذه الشروح والتأويلات المتناقضة يقع على كاهل الباحثين أنفسهم ، أو على الأصح ، على أساليبهم في معالجة الفكر الخلدوني .

لقد اتجهت الدراسات الخلدونية ، في الأعم الأغلب ، إلى بيان أصالة أفكار هذا الرجل ، وطرافة نظرياته ، والإشادة به كفكر مبدع ، لم يسبقه أحد من المتقدمين عليه ، ، يونانيين أو إسلاميين ، إلى كثير من الآراء التي أدلى بها في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد . بل ان كثيراً من الذين اتجهوا هذا الاتجاه يأخذون كحقيقة مسلمة ان الفكر البشري لم يفتن إلى الحقائق الاجتماعية والسياسية التي كشف عنها ابن خلدون إلا بعد صدور مقدمته بأكثر من خمسة قرون . وهكذا فإذا ذكرنا آراء ابن خلدون انصرفت أذهانهم إلى أمثال منتسكيو وفيكو ، بل إلى دوركايم وتارد ، وغير هؤلاء وأولئك من رواد الدراسات الاجتماعية الحديثة وزعماء المذاهب الاجتماعية والاقتصادية في العصر الحاضر . . !

ومن هنا ذلك الخطأ المنهجي الذي انساق إلى الوقوع فيه ، رغم التحذير منه ، غير قليل من المعجبين بابن خلدون ، ونعني به النظر بعين الحاضر ، والانطلاق من الفكر المعاصر ، إلى ما ورد في « المقدمة » من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . هذا في حين ان الفكر الاجتماعي مرتبط دوماً بالعصر الذي ظهر فيه ، وبمشاغل أهله ، وأنه بالتالي يفقد هويته الحقيقية ، ودلالته الصحيحة ، إذا ما حاولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر ، يختلف اختلافاً واسعاً عن ذلك العصر ، كالاختلاف المائل للموس في كافة الميادين بين القرون الوسطى والعصر الحديث والمعاصر . ان هذا بعينه هو ما حذرنا منه ابن خلدون حيث يؤكد بقوة ان « من الغلط

الخفي في التاريخ ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام (1) ... » .

وكما انزلت بعض الدراسات الخلدونية في خطا فهم أفكار ابن خلدون على ضوء الفكر الحديث والمعاصر ، وقعت ايضاً في خطا مماثل ، هو فهم مصطلحاته وتعابيرها فهماً ينأى بها عن مقصوده ، ويبعد بها عن مجال اهتمامه وقولاب تفكيره . حقاً لقد استعمل ابن خلدون كثيراً من الكلمات والاصطلاحات دون أن يبين ما يلبسه إياها من المعاني والدلالات ، مما جعلها موضوع تأويلات وشروح عديدة من طرف المعاصرين . ولكن هذه التأويلات والشروح قليل في الغالب الى إلباس تلك الكلمات معنى جديداً لم يكن قد ظهر أو تمجد في عصر ابن خلدون . هذا في حين ان المصطلح كيفما كان ، هو دوماً وليد العصر الذي ظهر فيه ، يجب تحديد معناه ، اعتماداً على ما كان يفهمه منه أبناء ذلك العصر ، أو كما يقول ابن خلدون نفسه : ان المصطلح « لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم ، فهو ألبق برادهم منه » . (المقدمة ص ج 1027/3) .

أضف الى ذلك كله ان معظم الدراسات الخلدونية قليلاً ما تنظر الى الفكر الخلدوني ككل ، بل انها كثيراً ما تنظر الى آرائه في هذا الميدان ، في استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى . وأخطر من ذلك ما يفعله بعض الكتاب حيث يعمدون الى عبارة من عبارات فصول المقدمة ، ينتزعونها انتزاعاً ، ويتخذون منها أساساً لتأويلات وشروح تبتمد بالفكر الخلدوني عن روح عصره ، وإطاره الخاص . ان تجزئة الفكر الخلدوني على هذا الشكل ، والاستناد في استنتاجات بعيدة ، مفرطة أحياناً ، على مجرد عبارة أو فقرة

1 المقدمة ج 399/1 . طبعة لجنة البيان العربي ، بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي . 4 أجزاء . وهي الطبعة التي سنعتد عليها في هذه الدراسة ، باعتبارها أحدث وأكمل الطبعات المتوفرة الآن . (الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول ، والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء) .

يردت في المقدمة ، أسلوب في البحث لا يساعد البتة على فهم آراء ابن خلدون على حقيقتها ، وفي وحدتها الكلية وتناسقها الجذلي .

* * *

من هنا ، وعلى ضوء هذه الملاحظات ، يمكن أن نرسم الهدف الذي نتوخاه من هذه الدراسة : اننا نتوق ، أولاً وقبل كل شيء ، إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي ، وكما فكر فيها هو ، انطلاقاً من نظرة شمولية ، تحرص على أن تجد للأجزاء مكانها في الكل ، حرصاً على النظر إليها على ضوء مشاغله الشخصية وتجربته الاجتماعية ، وعلى اعتبار أنها امتداد وتطور لنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة .

على أنه إذا كنا قد حرصنا على دراسة الفكر الخلدوني في إطاره الأصلي : إطار تجربته وظروف عصره ، وعلى ضوء الثقافة التي غرّف منها ، فإن هذا لا يعني اننا نعتبره فكراً ميتاً مقطوع الصلة باهتماماتنا ومشاغلتنا الراهنة . ان الفكر الخلدوني فكر فلسفي ، والفكر الفلسفي الأصل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه . ان مقدمة ابن خلدون هي - بإجماع الباحثين - تراث إنساني قيم ، ما زال رغم كل ما كتب عنه ، في مزيد الحاجة إلى الدراسة والتحليل ، ليس لأن هذا التراث الثمين يعكس بقوة وعمق خبايا وتفاصيل أهم وأخطر حقبة من التاريخ العربي الإسلامي وحسب ، بل لأنه يعكس أيضاً ، ولربما بنفس الدرجة من القوة والعمق ، جانباً مهماً من جوانب واقعنا العربي الراهن ، هذا الواقع الذي تتواجد فيه جنباً إلى جنب بنيات القرون الوسطى ، والبنيات الجديدة التي خلقها عالم اليوم .

لقد وعى الرجل حقيقة الفترة التي عاش فيها ، وخطورة الأحداث التي عرفها العالم العربي في عهده . لقد انتبه بكامل وعيه إلى ذلك المتعطف التاريخي الخطير الذي قدر له أن يعيشه ويتقلب في مساره ومعارجه ، والذي كانت دلالة تشير كلها إلى أن شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في

الأقول : « وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالتحول والانتعاش فبادر —
بالإجابة » (406/ج 1) .

وفعلًا فقد دخل العالم العربي بعد ابن خلدون في متاهة مظلمة ، حكمت
قواه الإنشائية الإبداعية ، وفرضت عليه من التراجع والانكماش ما جعله
يغيب عن عصر النهضة ، عصر التنوير والعلم والصناعة ، عصر تنبأ به ابن
خلدون نفسه ، فوصفه بأنه : « خلق جديد » ونشأة مستأنفة ، وعالم
محدث » .

وإذا كنا نتساءل اليوم ، بعد يقظتنا ، بل بعد غفوتنا الطويلة التي
فصلتنا عن ابن خلدون بنحو ستة قرون ، إذا كنا نتساءل : لماذا لم نحضر
عصر النهضة هذا ، لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها
عالمنا العربي خلال القرون الوسطى ، قرون حضارتنا الزاهية ، إلى أوضاع
جديدة نامية متطورة كما حدث في أوروبا ، فإننا في الحقيقة إنما نثير مشكلًا سبق
لابن خلدون أن سجل بدايته حينما لاحظ انتعاش الحضارة والعمران ، وخراب
الأمصار والمصانع ، والسبل والمعالم ، والديار والمنازل ، والدول والقبائل ،
وتبدل الأحوال جملة في الآفاق والأجيال (ج 1 / 405 - 406) .

لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة
والمجد ؟ ذلك هو الإطار العام لتأملات ابن خلدون وأبحاثه . وذلك أيضاً ما
يلتقي مع جانب مهم من جوانب الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر . ومن
هنا تلك الأهمية القصوى لأراء صاحب المقدمة ، إنها شهادة لا غنى عنها لمن
يريد أن يتبين العوامل الفاعلة في تجربة الحضارة العربية الإسلامية ، شهادة
ثمينة جداً ، ستظل الأجيال العربية تستنطقها كلما اتجه اهتمامها إلى تاريخها
وحضارتها ، بل كلما أرادت أن تتبين تأثير ماضيها في شؤون حاضرها .

* * *

لقد حاول ابن خلدون أن يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عهده ، وهي محاولة فريدة حقاً ، لا نجد لها مثيلاً في تراثنا العربي الفكري على ضخامته ، وتنوع منازعه ، وتعدد مشاريعه . لقد كون ابن خلدون لنفسه تصوراً خاصاً به للتاريخ الإسلامي ومسيرته ، وهو تصور مستمد من ظروف تجربته ، ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش فيها ودرس أحوالها . ولذلك بات من الضروري لفهم النظريات الخلدونية على حقيقتها ، استجلاء الظاهرة الخلدونية بكامل أبعادها . إن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية ، ونظرياته في هذه الميادين نفسها ، جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه : الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاملة نفسية ، والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتعبير للطاقت التي جندتها هذه المعاملة . الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية ، والنظرية توضح أبعاد الظاهرة . والجانبان معاً ، مظهران لحقيقة واحدة ، تشكل جوهر التجربة الخلدونية ، هي امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً ، هو سر عبقريته ومنبع أصالته وإلهامه .

لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ ؟ وكيف انتهى من خلال ذلك ، إلى فلسفته التاريخية التي أطلق عليها اسم « علم العمران » ؟ ثم كيف تصور هذا العلم موضوعاً ومنهجاً ، بناءً وتركيباً ، ثمرة وغاية ؟ .

إن البدء بمعالجة هذه القضايا المهمة التي تشكل جوهر الظاهرة الخلدونية ، سيكون لنا ، ولا شك ، من النفاذ إلى عمق تفكيره ، وبالتالي الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية من الباب الذي دخل منه هو نفسه . وفي ذلك ضمان أكيدة لبقاء البحث تخلصاً لروح الفكر الخلدوني ، ملتزماً بتتبع توجهاته في مجراه الحقيقي وإطاره الأصلي .

وإذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث ، ليست في استعراض وقائمه الخارجية ، بل في محاولة فك رموزها ، وجلاء غوامضها ، فإن قيمة

النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاكلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة ، ليست هي الأخرى فيما يقرره من نتائج أو يصدره من أحكام ، بل انها كاهنة في حل الاشكالات العديدة التي تطرحها ، والقضايا الشائكة التي تثيرها .

لقد اتخذ ابن خلدون - كما هو معروف - من « العصبية » المفتاح الوحيد الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده . وإذا كان المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب مفتاح مزيف ، كما يقال ، فإن قيمة آراء ابن خلدون - ليست في الدور ، أو الأدوار ، الذي يمزوه للعصبية وفاعليتها ، بل انها تكن في الاشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة والعلاقة القائمة بينها ، هذه العلاقة التي تحدد ، في نظره ، شكل العمران وتجمس حركة التاريخ .

لماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة « للمواجهة والمطالبة » ومن ثم تأسيس الملك والدولة ؟ لماذا تضعف العصبية و « تنكسر مورثتها » ، بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته ؟ لماذا تفسد العصبية بالترف والنعيم وهي القائمة أصلاً على النسب أو ما في معناه ؟ لماذا تسقط الدولة بفساد عصبيتها لتقوم عصبية جديدة بتأسيس دولة جديدة ؟ ثم لماذا كانت الحضارة - كما يقول ابن خلدون - « غاية العمران ونهاية لعمره » ومؤذنة بفساده ، وأخيراً لماذا كانت حركة التاريخ الإسلامي كما يصورها ابن خلدون ، حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة ، حركة تسير لا على خط مستقيم ، بل على شكل دورة ؟

تلك هي الاشكالات الرئيسية التي تطرحها فلسفة ابن خلدون التاريخية ، وهي الفلسفة التي نجد لها في الظاهرة الخلدونية ما يبررها ، كما نجد لها من أحداث ماضينا وبعض وقائع حاضرتنا ما يساعدنا على تجلية غوامضها وبيان عبق أبعادها ، ومن ثمّة يصبح في إمكاننا ترويضنا بحيلة من العناصر المهمة التي تمكننا من رسم المعالم الأساسية لنظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، نظرية تنطلق من اهتماماتنا الراهنة ، ولكنها تعتمد أولاً وأخيراً على شهادة ابن

خلدون نفسه . وإذا كنا متأكدين من أن هذه الشهادة وحدها لا تكفي ، فإننا مع ذلك مقتنعون بأنها شهادة ضرورية جداً ، وإن استنطاقها على الوجه الصحيح ، هو بداية الطريق الصحيح .

تلك على العموم ، الخطوات الأساسية التي سرنا عليها في هذه الدراسة ، والتي نأمل أن نكون قد وقفنا فيها إلى تقديم فكر ابن خلدون في وحدته وتناسقه وتكامل حلقاته ، وعلى استخلاص ما يمكن استخلاصه من نتائج قد تسام ، على نحو ما ، في إلقاء بعض الأضواء على المشاكل التي يعالجها الفكر الاجتماعي والتاريخي المعاصر ، بخصوص تاريخ الإسلام وحضارته .

وهكذا فإذا كنا قد وقفنا إلى الغاية التي رسمناها لأنفسنا ، فذلك مما نبتغيه ونرتجيه ، أما إذا كنا قد جانبنا الصواب في بعض المسائل فلعل أخطاءنا توشد من يأتي بمدنا ، مثلما حاولنا الاسترشاد بأخطاء من سبقونا . والله الموفق للجميع .

القسم الاول

الرجل وعلمه الجديد

تمهيد

عصر ابن خلدون، تجربته السياسية، دراسته وتطوره الفكري، اكتشافه لعلم جديد، علم العمران، الأصول الإسلامية لنظرياته... كل ذلك في نظراته، عبارة عن صور متعددة لمشهد واحد، هو الفكر الخلدوني : مكوناته وطابعه العام .

ان ابن خلدون لم يكن ذلك الملاحظ الذي ينقل الى دفتاره ما يشاهده، تحت عدسة مجهره دون تحليل أو تعليل، ولم يكن صاحب « المقدمة » ذلك الكاتب الذي يحدثنا عن تجربته في شكل « يوميات » أو « اعترافات »، ولا كان ذلك « العالم العلامة » الذي يسود المجلدات بما ينقله من أحاديث الأولين، أخباراً وفكاهة، وحكمة وموعظة... ولم يكن فكر ابن خلدون جدولاً من جداول مدرسة فكرية معينة، واضحة الأصول محددة الاطار... كلا، إن فكر ابن خلدون أكثر من ذلك وأعمق .

إننا إذا نظرنا إلى آراء صاحب « المقدمة » من خلال أحداث العصر الذي عاش فيه خيل إلينا وكأن الرجل لم يفعل أكثر من وصف ما شاهده تحت ستار أسلوب « النظرية والبرهان »، وإذا نظرنا إليها من زاوية تجربته الشخصية، السياسية والاجتماعية والفكرية، تبدى لنا وكأن صاحبها لم يتجاوز إسقاط معطيات هذه التجربة نفسها على التاريخ، التاريخ الإسلامي

بالخصوص . أما إذا فحصنا ما ورد في المقدمة من أفكار وآراء ، من خلال ما هو مبثوث هنا وهناك في بطون المؤلفات الاسلامية التي تعرف عليها واطلع على محتوياتها ، فإننا قد لا نتردد في القول بأن صاحبنا لم يقيم بأكثر من عملية انتقاء واختيار تتخللها بعض إضافات . . . ولكن فكر ابن خلدون ، في الحقيقة ، أكثر من ذلك كثيراً . لقد استنطق الرجل تجربة العصر ، وتجربته الشخصية معاً ، واستفتى أحداث التاريخ ، وآراء من دخلوا التاريخ ، من باب الفكر الواسع ، فصاغ من ذلك كله آراء ونظريات ، قديمة كأجزاء ، جديدة ككل .

ان فكر ابن خلدون ، أصالته وإبداعه ، لا يفهم إلا بالنظر إليه ككل ، ولكن لما كان الكل لا يفهم حق الفهم ، إلا من خلال فحص أجزائه ، والانتباه إلى مدى ارتباطها ببعضها ببعض ، فقد وجب البدء من هذه الأجزاء نفسها . . . ولكن مع الاحتفاظ بوحدة الكل وسماته الخاصة .

الفصل الاول

عصر التراجع والانحطاط

كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي - يشير إلى أن شمس الحضارة الاسلامية آخذة في الأفول . فلم يكن الناظر أينما توجه ببصره ، وسواء إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية ، يستطيع أن يستشف أي بريق من نور أو بصيص من الأمل ، بل انه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مرة ، تفرض نفسها فرضاً ، حقيقة التقهقر والتراجع والانحطاط .

نعم لقد بدأت بوادر هذا التراجع قبل هذا القرن بكثير ، ولكن مع ذلك ، وبالرغم من تسرب الضعف والانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضعة قرون ، وعلى الرغم من حملات الصليبيين ، فلقد كان يلوح من حين لآخر ، هنا أو هناك ، بريق أمل أو بشير إنقاذ ، (صلاح الدين الأيوبي في المشرق ، الموحدون في المغرب) . أما في هذا القرن ، فان التقهقر أصبح حقيقة يلحسها الخاص والعام . لقد توالى فيه على العالم الاسلامي كوارث عديدة : هجمات التتر شرقاً ، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً ، ضعف الأمر الحاكم وتنافسها ودخولها بعضها مع بعض في مفاخرات وحروب لا غاية ولا نهاية

لها ، الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار ، انتشار التفكير الخرافي ، وسيطرة الجمود الفكري .. كل ذلك خلق أوضاعاً مرتبكة مضطربة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعتمها الاضطراب من كل جانب . ولعل حظ البلاد المغربية من هذه الفوضى وذلك الاضطراب كان أشد وأقوى ، الشيء الذي عبر عنه ابن خلدون بأبلغ تعبير ، إذ كتب يقول : « وأما لهذا العهد ، وهو آخر المائة الثامنة ، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه ، وتبدلت بالجملة ، واعتاض عن أجيال البربر أهل على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلّبهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان ، وشاركهم فيها بقي من البلدان للمكهم . هذا الى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف ، الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجبل ، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها ، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلص من ظلها وفلّ من حدها ، وأوهن من سلطانها ، وتداعت الى التلاشي والاضمحلال أحوالها ، وانقص عمران الأرض باقتصاص البشر ، فخربت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم ، وخلت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائل ، وتبدل الساكن ، وكأني بالمشرق قد نزل به ما نزل بالمغرب ، لكن على نسبته ومقدار عمرانه . وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالتحول والانقباض فبادر بالإجابة » (1) ..

هذه صورة بليغة معبرة ، أبرز فيها ابن خلدون بألوان قائمة مثيرة ، أهم المعالم العامة التي عرفها هذا القرن . فلنحاول تفصيل القول فيها قليلاً ، ولنركز الحديث بالخصوص على الأحوال العامة ، من سياسية واجتماعية وفكرية ،

1 المقدمة . طبعة علي عبد الواحد وافي . لجنة البحوث العربي . القاهرة 1965 .
ص 405 - 406 ج 1 .

التي سادت هذا العصر الذي قال عنه جاك بريك : انه كان من أسوء العصور التي عرفتها حضارات البحر الأبيض المتوسط (1) .

1 - من الناحية السياسية :

لقد كان هذا القرن ، من الناحية السياسية ، قرناً تفككت فيه جملة « الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الاسلامية في المغرب والمشرق . فالدولة العباسية أصبحت أثراً بعد عين ، والامبراطورية الموحدية بدورها تلاشت واضمحلت ، وهجمات البدو ترداد حدة وضغطاً على الأطراف ، والحروب بين الدويلات والامارات لا تهدأ إلا لتشتد ، والضغط المسيحي في الأندلس وكذا في شواطئ « أفريقية » يزداد تركيزاً ، والمطالبة بالملك لم تعد تستند على أي أساس نظري أو ديني ، وإنما على القوة فقط ، على الشوكة والاتباع ، وبتمجير ابن خلدون ، على « العصبية » وحدها .

ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد في يد التتار (656هـ) الذين شمل حكمهم ، منطقة على شكل هلال ، يمتد قرناه شمالاً الى بلاد الترك ، وجنوباً الى بلاد الهند ، أما جوفه فكان يتكون من العراق إلى ما بعده شرقاً من بلاد فارس .

أما في آسيا الصغرى ، فقد قامت هناك دولة الترك تحاول هي الأخرى توسيع رقعة نفوذها غرباً وشمالاً . وقد استطاعت بالفعل أن تتوغل في بعض بلدان أوروبا الشرقية ، ولكنها كانت من جهة أخرى مشغولة بالتتار وهجبتهم . وفي الوسط كانت دولة المماليك ما تزال تحتضن الحلفاء العباسية السورية في مصر ، وتسيطر بشكل ما على الشام وبعض البلاد العربية .

I - Berque : (Jacques) : La connaissance au temps d'Ibn Khaldoun. (cahier du Laboratoire de Sociologie de la Connaissance). No. 1 - 1967 . Ed. Anthropos. Paris 1967.

وأما في غرب العالم الاسلامي فان الحالة في هذا القرن كانت أسوء كثيراً:
تلقد تقلص ظل الاسلام في الأندلس ، وانحصرت رقعة الى غرناطة وما يليها
شرقاً وجنوباً ، حيث كانت دولة بني الأحمر ، وأواخر ملوك الأندلس، تحاول
المحافظة على كيانها المتداعي أمام هجمات الاسبان ، ملتجئة تارة الى قواها
الذاتية ، وطوراً الى دول المغرب العربي تستنجد بها، متحالفة حيناً مع هذه،
وحيثاً ضدها مع أعدائها الاسبان .

أما في البلدان المغربية ، وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون طالب
علم ورجل مياسة ، ومن ثمة المنطقة التي تهمننا هنا أكثر من غيرها ، فقد
كانت الأوضاع فيها شاذة بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب . فلم تقص
إلا سنوات قليلة على هزيمة الامبراطورية الموحدية في واقعة « العقاب »
المشهورة بالأندلس (609 هـ) حتى استبد ولاتها بالسلطة في كل من تونس
(الحفصيون) والجزائر (بنو عبد الواد) ، وتحركت في المغرب ، مركز
دولتها ، قبائل بني مرين لتقضي على الحكم الموحيدي نهائياً ، بعد حروب
مريرة دامت أكثر من خمسين سنة . (ما بين أول زحف للمرينيين سنة
(609 هـ) واستيلائهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة (668 هـ) .

تلقد كانت دولة الموحدين ، حقاً ، أعظم دولة عرفتها شمال افريقيا ، بل
المغرب الاسلامي كله . لقد امتدت سلطتها ، أيام عزها ، من المحيط الأطلسي
غرباً الى حدود مصر شرقاً ، ومن الصحراء الكبرى جنوباً الى سفوح جبال
البرانس (Pyrénées) بإسبانيا شمالاً . وامتعت في ظلها الحياة الاقتصادية
وهدأت الاضطرابات الاجتماعية ، وازدهرت الثقافة العربية الاسلامية .
ويكفي أن تشير هنا الى أنها الدولة التي احتضنت ابن طفيل وابن رشد
وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين في المغرب الاسلامي .

تلقد قامت هذه الدولة ، بل الامبراطورية ، على أساس الدعوة الإصلاحية
التي حمل لواءها المهدي بن قمرت ضد الدولة المرابطية ، دولة الملثمين الرحل

من صنهاجة القادمين من الصحراء المغربية والمتشدين في اتباع مذهب السلف في منع التأويل ، فاتهموا بالتعصيم . كما قامت الدولة الموحدية من جهة أخرى على كواهل أهل مصموده من القبائل البربرية الصنهاجية المستقرة في الاطلس الجنوبي ، والتي التأمت عصبياتها بفعل الدعوة الموحدية التومرتية وأصبحت قوة قاهرة سرعان ما اكتسحت حصون قبائل زناتة المعروفة ببداوتها وقوة شكيبتها .

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن ، أهل الدولة الموحدية ، السيطرة على امبراطوريتهم المتزاوية الاطراف ، خصوصاً منها بلاد افريقية التي كانت ميداناً للقوضى والاضطراب بسبب جموع قبائل بني هلال وبني سليم - كما يقول ابن خلدون - (هذه القبائل الواقعة من صعيد مصر بعد ان أجليت من مواطنها بالحجاز ، كان يستعملها بنو غانية بأفريقية ، وهم من بقية المرابطين ، للتشويش على الموحدين) ، أقول لكي يضمن بنو عبد المؤمن سيطرتهم على هذه المنطقة عمدوا في عهد الخليفة الناصر الى وضع ولاية تونس تحت امرة أبي محمد بن أبي حفص عمر شيخ الموحدين ، واليد اليمنى للهيدي بن تومرت زعيمهم ، ولعبد المؤمن مؤسس دولتهم

وهكذا ، قبينا تعاقب بنو عبد المؤمن على الخلافة الموحدية بمراكش ، تولى الحفصيون الامارة على افريقية (تونس) ، إلى أن عظم شأنهم واتسع نفوذهم وأصبحوا يطعمون في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن الذين سرعان ما دبّ الضعف في صفوفهم . ولكي يحقق الحفصيون رغبتهم في ذلك ، التجأوا الى التشويش على الدولة الموحدية بتشريك قبائل زناتة المقيمة والطاعنة في التخوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر .

وعلى رأس هذه القبائل الزناتية التي كان لها دور مهم في أحداث هذا العصر، قبائل بني عبد الواد وقبائل بني مرين ، وهما مجموعتان بدويتان كانت العلاقات بينها علاقات تنافس وعداء . أما بنو عبد الواد الذين استطاعوا في

فترات متقطعة تأسيس دولة لهم كانت عاصمتها تلمسان ، فقد كانوا قبائل شرسة تنتقل في تخوم الصحراء المغربية الجزائرية . وقد فقدت هذه القبائل دولتها في عهد بني عبد المؤمن أثناء عز دولتهم . ولكن ما إن بدأ الضعف يتسرب الى الخلافة الموحدية حتى هبّ بنو عبد الواد للعمل على استرجاع امارتهم واستعادة تلمسان عاصمتهم ، متحالفين مع ملوك مراکش تارة ، ومع جموع القبائل الهلالية تارة أخرى ، مستمرين في عداوتهم التقليدية لقبائل بني مرين .

وأما القبائل المرينية البدوية المتنقلة ، فقد كانت تعيش ، كما قلنا ، مستقلة عن السلطة الموحدية ، ويجوار بني عبد الواد ، في منطقة شبه صحراوية تمتد على شكل مثلث ، قاعدته التخموم الصحراوية الممتدة من فجيج الى تافيلالت جنوباً ، وقمتها مضاب ملويه شمالاً . لقد ظلت هذه القبائل تجوب هذه النواحي ، خاصة الصحراوية منها ، إلى أن صادفت في إحدى رحلاتها إلى الشال ، نقصاناً في العمران وقلة في السكان ، بسبب التجنيد العام لواقعة « العقاب » المشار اليها ، فأغراها هذا الفراغ على التوجه شمالاً وغرباً ، فاصطدمت مع القوات الموحدية في عدة معارك ، تنتصر تارة وتنهزم أخرى فتطورت أطباعها ، وقوي تأييد الحفصيين لها ، وأصبحت تشكل دولة داخل دولة ، إلى أن تم لها القضاء على آخر يمثل للسلطة الموحدية في مراکش عام (668 هـ) . وهكذا انفردت دولة المرينيين بالسلطة في المغرب فقامت تحاول إخضاع كل من الجزائر وتونس لحكمها ، فتدخل بسبب ذلك في حروب طاحنة مع بني عبد الواد أصحاب تلمسان وبني حفص أصحاب تونس . ان الدولة المرينية هذه ، هي التي سيعيش ابن خلدون في كتبها فترة مهمة من حياته السياسية والعلمية .

لقد شهدت بلاد الشمال الافريقي خلال هذا العصر - القرن الثامن الهجري - أوضاعاً شاذة وتحالفات عجيبة : فالمرينيون في شرق المغرب الأقصى كانوا

حلفاء الحفصيين بتونس ضد بني عبد الواد في الجزائر ، والموحدون الذين تقلصت دولتهم الى الجنوب الغربي من المغرب وجدوا في بني عبد الواد خير حليف لهم ضد المرينيين . وهكذا فعندما تشتد وطأة المرينيين على الموحدين ، يعمد هؤلاء الى تحريك بني عبد الواد لمهاجمة المرينيين من الشرق ، في حين يعمد المرينيون بدورهم الى تحريك الحفصيين ضد بني عبد الواد . . . وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة ، حليفة للتي بعدها ، بما جعلها تعيش في حروب لا تتقف ولا تهدأ . وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدين قائماً على أشده بين المرينيين وبني عبد الواد من جهة ، وبين هؤلاء والحفصيين من جهة أخرى . وقد قوى هذا الصراع ، وزاد من تفاقم الأوضاع ، قيام امارات في كل من بجاية وقسنطينة ، واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك .

واذا كان السلطان المريني أبو الحسن قد استطاع أن يعيد البلاد المغربية ووحدها ، من المحيط الى القيروان ، فان هذه الوحدة سرعان ما تفككت بسبب ثورة القبائل الهلالية التي حاول المرينيون إضعاف نفوذها وتقليص امتيازاتها الاقتصادية . وهكذا قامت الثورة في تونس على أبي الحسن في الوقت الذي قامت فيه فتن أخرى في مناطق متعددة من مملكته الفتية ، مما سبب في فوضى اجتماعية انضاف اليها الطاعون الجارف ، فارتبكت بسبب ذلك أوضاع المغرب العربي ارتباكاً كبيراً ، خصوصاً عندما شاع خبر موت السلطان . وهكذا عاود هذا الأخير من تونس بجزراً بعدما نجح من الفرق بأعرجية ، ليجد ابنه أبا عنان قد استولى على الحكم في فاس ، يتدخل الأب والابن في حروب طاحنة انتهت بانتصار هذا الأخير .

وحين بدأ أبو عنان في توطيد حكمه عادت الأوضاع في كل من المغرب الأوسط والأدنى الى ما كانت عليه ، فاستمر النزاع هكذا بين المرينيين وبني عبد الواد من جهة ، وبين هؤلاء وأمير بجاية الحفصي من جهة ثانية ، وبين

هذا الأخير وقريبه صاحب قسنطينة من ناحية ، وبين هذا وملوك بني حفص يتونس من ناحية أخرى ... هذا إلى جانب المؤامرات التي كانت قصور السلاطين والأمراء مسرحاً لها .

لقد قدر لابن خلدون أن يعيش في خضم هذه الأحداث والمؤامرات . لقد بدأ حياته السياسية بالعمل لدى صاحب تونس ، لينتقل بعد ذلك إلى قصور المرينيين بفاس ، ثم إلى بلاط ابن الأحمر بالأندلس التي عاد منها ليتولى منصب الحجابة لدى أمير بجاية ، ثم ليَعْتَزِل السياسة بعد ذلك لاجئاً إلى القبائل العربية مسانداً صاحب تلمسان طوراً ، وصاحب فاس طوراً آخر ، إلى أن ينتهي به المطاف أخيراً إلى قلعة ابن سلامة حيث سيشرع في تأليف « كتاب العبر » قبل أن ينتقل إلى تونس أولاً ، ويشد الرحيل ثانياً إلى مصر حيث سيستقر إلى أن يوافيه الأجل المحتوم ، كما سنبين تفصيل ذلك في الفصل التالي ،

وإذن فإن الطابع العام الذي ساد الحياة السياسية في العالم الإسلامي ، خاصة منه البلاد المغربية ، خلال هذا القرن ، هو الفوضى وعدم الاستقرار ، وما ينتج عن ذلك من تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

2 - من الناحية الاجتماعية :

هذه الظاهرة ، ظاهرة الفوضى السياسية ، التي جلبت هذه الحقبة من تاريخ المغرب العربي كانت نتيجة أسباب وعوامل موضوعية ، اجتماعية واقتصادية وظروف تاريخية معينة .

لقد كان مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى مجتمعاً قليلاً ، فساكن البلاد ، هم في الأعم الأغلب ، عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حيناً ، المتطاحنة حيناً آخر . لقد كانت الوحدة الاجتماعية هي النفسية التي قد تكبر ، بالتحاليف أو غيره ، حتى تغطي منطقة بأكملها ، وتصبح قوة عسكرية -

سياسية يحسب لها حسابها . ذلك لأن حمل السلاح في هذا العصر لم يكن مقصوراً على فئة دون أخرى ، فأفراد القبيلة الذكور ، كانوا كلهم محاربين ، وغالباً ما كان دورهم الاجتماعي تابعاً لدورهم الحربي قوة وضعفاً . ان القوة الجسمية ، والقدرة على المخاطرة ، والمعرفة بأساليب الحرب ، هي المؤهلات الضرورية للارتقاء إلى مركز القيادة في القبيلة . وبمقدار ما تتوفر القبيلة على مجموعة مهمة من هؤلاء الفتيان المحاربين الأقوياء الشجعان ، بمقدار ما يتسع نفوذها ، وتمتد سلطتها ، فتستطيع ، هكذا ، الوقوف في وجه المغيرين من أبناء القبائل الأخرى ، أو المهاجرين من أنصار الأسرة الحاكمة . ومن ثم كان تتناصر وتعاود هؤلاء الفتيان بثابة الأسوار في المدن والأمصار ، كما يقول ابن خلدون (1) .

ان القبيلة في هذا العهد كانت عبارة عن جيش يعيش دوماً على أهبة القتال ، ، وإلا سقطت بين عشية وضحاها فريسة في يد المغيرين ، فيضمحل كيانها وتصبح تابعة ، وأحياناً مندمجة ، في الكيان القبلي المتغلب عليها .

ولهذه الظاهرة ظاهرة الحرب القبيلة الدائمة في مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى عدة عوامل متداخلة متشابكة وسواء كان العنصر الأساسي في هذه الفوضى الحربية القبيلة راجعاً إلى « الدور التخريبي » لقبائل بني هلال العربية التي اكتسحت أوطان البربر ودفعت بهم إلى الجبال ، كما يرى كثير من المؤرخين وعلى رأسهم ابن خلدون ، أو كان راجعاً إلى تحول الطرق التجارية من الصحراء ، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين في العصر الحاضر (2) ، فلقد كانت هناك عوامل أخرى أساسية يجب أخذها بعين الاعتبار .

1 - المقدمة ص 422 - 423 ج 2 وكنا ص 832 ج 3

2 - خاصة منهم لأكوست . انظر Yves Lacoste : Ibn Khaldoun
p. p. 26. 27. éd. Maspéro. Paris 1966

من هذه العوامل ، عامل جغرافي - طبيعي : ذلك لأن الانسان في هذا العصر وفي هذه المنطقة بالذات ، كان ما يزال يعيش عالة على الأرض وخيراتها « البارزة » . وسواء كانت القبيلة تعيش بالرعي أو بالزراعة ، فان كيانها الاقتصادي كان معتمداً أساساً على خصب التربة وتوفر المشب والماء . فاذا وجدت القبيلة في أرض قاحلة ، أو قليلة الخصب ، وفي هذه الحالة غالباً ما تتخذ من الرعي الوسيلة الأولى لكسب عيشها ، فانها تضطر إلى التنقل من مكان لآخر ومن منطقة إلى أخرى طلباً للمشب والكلأ ، مما يجعلها تصطدم في الغالب مع القبائل صاحبة الأرض الخصبة هذه . والنتيجة هي الصدام المسلح ، الصراع من أجل البقاء .

وهؤلاء البدو الرحل « الذين لا وطن لهم » ، كانوا يعيشون في الغالب بناءً عن السلطة المركزية ، سلطة الأسرة الحاكمة ، فلا يدفعون ضرائب ولا يخضعون للمراقبة ، وإنما تكتفي منهم الدولة ، حتى في إبان قوتها ، بمجرد الولاء والتبعية الاسمية . فاذا كانت السلطة المركزية قوية ، بقيت هذه القبائل في منتجعاتها بالقفر تطارد المشب في تنقلاتها ، أو تقوم بدور المرشد والحامي للقوافل التجارية ، أو تفزو بعضها بعضاً . أما اذا ضعفت سلطة الأسرة الحاكمة ، وعجزت عن فرض نفوذها على الأطراف ، فان هذه القبائل سرعان ما تتجه إلى المناطق الخصبة ، وتتوغل في أراضي الدولة ، مزاحمة أهلها ، بل مستأثرة بخيرات الأرض ، سالبة الأموال من زرع وماشية . والنتيجة هي الحرب الدائمة التي قد تنتهي بفناء هذه القبائل وفراقها إلى الصحراء ، أو انتصارها وتطور أطباعها إلى الاستيلاء على السلطة والحكم . وواضح ان تأثير هذا العامل الجغرافي الطبيعي يقوى ويشد مفعوله في أوقات الكوارث الطبيعية من جندب وجماعة ، أو في الظروف الاجتماعية غير السليمة كظروف انتشار الأمراض المعدية ، أو حدوث هزائم حربية . . . الخ .

وبالإضافة الى هذا العامل الجغرافي الطبيعي ، كان هناك عامل «تنظيمي» سياسي - اجتماعي . ذلك ان القبيلة ، راعية كانت أو زراعية ، اذا كثرت أفرادها وعظم نفوذها لسبب من الأسباب ، فانها غالباً ما تعيش مستقلة عن السلطة المركزية . واستقلالها هذا يعني انها لا تدفع ضرائب ولا تستدعي للخدمة ، بل كثيراً ما تمنحها السلطة المركزية نفوذاً على ما جاورها من القبائل ، تأخذ منها الأتاوات والضرائب باسم السلطان ، مقابل تزويد هذا الأخير عند الحاجة بالرجال المقاتلين أو مقابل مجرد مسالته وعدم الاعتداء على مناطق نفوذه .

واذا أخذنا بعين الاعتبار ان السلطة المركزية نفسها لم تكن في هذا العهد إلا حكم قبيلة استطاعت أن تخضع لسلطانها ونفوذها ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، مجموعة من القبائل المغلوبة على أمرها أو المتحالفة معها من أجل مصالح معينة ، واذا راعينا كذلك ان الحكم لم يكن كما نعرفه اليوم سلطة تمارسها الدولة مباشرة على الأفراد ، بل كان فقط نوعاً من الإشراف على القبائل كمجموعات ، لأن السلطة داخل القبيلة ، سواء كانت حاكمة أو محكومة ، هي دوماً لسيدتها ، وولاء السيد أو عداؤه يعني ولاء القبيلة كلها أو عداؤها ، اذا راعينا هذه الحقائق أدركنا نوع التنظيم السياسي الاجتماعي السائد آنذاك. ان الدولة في هذا العصر كانت عبارة عن قبيلة أو فرع منها، استطاعت أن تكتسب ولاء القبائل الأخرى بقوة شكيمنتها أو بتحالفتها معها لسبب من الأسباب ، ومن ثمة فان اتساع مناطق نفوذها يتوقف من جهة على كثرة رجالها الذين يمكن توزيعهم على المناطق الخاضعة لها ليكونوا جنوداً وعمالاً يراقبون القبائل الخاضعة أو المسالمة ، كما يتوقف من جهة ثانية على نجاحها في استئالة القبائل الأخرى القوية ، بما تقطعه لها من الأراضي وبما تمنحه لها من سلطة ونفوذ .

وواضح ان وضعاً مثل هذا قابل للانفجار في كل حين وعند كل هزة .

ذلك لأن خضوع الأفراد والجماعات للسلطان الحاكم إنما يرجع هنا لأحد أمرين : فإما أن يكون هؤلاء الخاضعون للسلطان من عشيرته وأهل قبيلته ، وخضوعهم مشروط بما يتوفر عليه من صفات شخصية تمكنه من احتلال منصب القيادة ، كمرآة النسب والشجاعة والكرم والخدمات التي قدمها ويقدمها لأفراد قبيلته ، وبما يمنحه لهم من سلطة ونفوذ على القبائل الأخرى ، وكذلك بإشراكهم بشكل من الأشكال في الاستفادة من الحكم وعائداته الاقتصادية كالغنائم وغيرها . وإما أن يكون الخاضعون لسلطة الحاكم قوماً من غير عشيرته ، وخضوعهم في هذه الحالة مشروط بما يتمتع به من قوة في الرجال ووفرة في الأموال . فإذا نقص رجاله واضطربت صفوفهم أو إذا قل ماله وضعفت موارده ، شقت هذه القبائل عليه في الحين عصا الطاعة . إن نقصان الرجال يعني نقصاناً في الحاربيين ، وأما نقصان المال فيعني اضطرابه إلى الإكثار من الضرائب والالتجاء إلى مصادرة الممتلكات ، الشيء الذي تثار ضده القبائل ، فتكون النتيجة حرباً قبلية قد لا تنتهي إلا بفناء أحد الطرفين .

وهكذا فاستقرار الحكم مرهون من جهة ، بقدرة الحاكم على المحافظة على الوحدة والانسجام داخل قبيلته ، ومتوقف من جهة ثانية ، على تمكنه من المحافظة على ولاء القبائل الأخرى ، المتحالفة معه ، أو الخاضعة لسلطانه بالقوة والقلب . وفي كلتا الحالتين يتوقف نجاحه على مدى توفر المال لديه . وبما أن المال في هذا العصر كان مصدره إما الغزو وإما التجارة - لأن الزراعة لم تكن تنتج فائضاً - فإن فشل السلطان في إحدى غزواته ، أو حدوث خسارة في تجارته التي كان يشرف عليها مباشرة أو بواسطة ، يعمله مهدداً في سلطته ، وسلطة عشيرته . ومن هنا كان التراجع و « الحرم » في حكم أسرة معينة ، يبدأ غالباً إما بجزية حربية كبرى ، وإما بتقصات عوائد التجارة ، بسبب من الأسباب : تحول الطرق التجارية ، عدم تمكنه

من حفظ الأمن في المناطق النائية التي تمر منها القوافل التجارية . . .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن صعوبة المواصلات كانت تجعل إشراف السلطان على عماله في الأقاليم إشرافاً اسمياً فقط . ان العامل في نقطة ثانية كان أميراً في منطقته . وكلما طال أمده قويت شوكة واتسع نفوذه وكثر ماله ، فيصبح هكذا حاكماً بأمره ، يتخذ الاشباع والاتباع ، حتى اذا واثته الفرصة ، كموت السلطان ، أو انهزامة انهماكاً ساحقاً في معركته ما ، استغل الأمر نهائياً ، وأنشأ لنفسه « دولة » ، وأصبح مطالباً بالحكم في مجموع البلاد . وهذا ما جعل الامبراطورية الموحدية تنقسم بين عشية وضحاها إلى دويلات وامارات متطاحنة . ومن هنا كان السلاطين يعمدون من حين لآخر الى تشريد عمالهم ، ومصادرة أموالهم ، والزج بهم في السجون ، أو فرض الإقامة الإجبارية عليهم . واذا كان مثل هذا التدبير يساعد السلطان أحياناً ، على اتقاء شر العمال ، فإنه في أحيان أخرى كثيراً ما كان مشعلاً لنار الفتنة . ذلك لأن « العامل » نفسه كثيراً ما يسبق الأحداث ، فيعلن الثورة قبل القبض عليه ، أو يقوم أنصاره ، بعد أخذه غرة ، بالثورة والمطالبة بإطلاق سراحه وإعادةه الى وظيفته .

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية الشاذة المضطربة ، لا يمكن تفسيرها
بالعامل الاقتصادي وحده ، ذلك لأن السلطة السياسية لم تكن دوماً تابعة
للسيطرة الاقتصادية وتابعة منها ، بل العكس ربما كان هو الصحيح . ولعل
هذا بالضبط ما يقرره ابن خلدون في مقدمته خاصة الفصل الذي عنوانه
« فصل في ان الجاه مفيد للمال » (ص 907 ج 3) .

ففي هذا العصر ، الذي لم تكن فيه قوى الانتاج متطورة ولا قارة ، لم يكن الانتاج الطبيعي - العادي ، (الزراعة والمهن اليدوية والصناعات) ، يوفر فائضاً . إن وسائل الغنى ، وسائل الحصول على الثروة ، كانت في الاعم الاغلب : الغزو والتجارة ، وكلاهما يعتمد ، كما قلنا ، على مدى قوة القبيلة

وقدرتها على الغزو، أو على مدى ما تتمتع به من نفوذ وجاء يمكنها من حماية تجارتها. ان التاجر في هذا العصر لم يكن ينتج في تجارته، كما يقول ابن خلدون، إلا اذا كان ذا «حامية تزدود عنه» وجاء ينسحب عليه من ذي قرابة للملك، أو خالصة له، أو عصبية يتحامها السلطان ليستظل بظلها، ويرتفع في أمنها من طوارق التمدي. وان لم يكن له ذلك أصبح نهبا بوجوه التحيلات وأسباب الحكم. وهكذا لم يكن التجار في هذا العهد، يشكلون قوة مستقلة موازية للقوة الحاكمة، بل كانوا في الغالب، إما مجرد عملاء للسلطان الذي كان التاجر الأكبر، أو شيوخ قبائل متعالفين مع الأسرة الحاكمة، ومن ثم فان عائدات التجارة كانت، بشكل أو بآخر، جزءاً من أموال السلطان، شأنها في ذلك شأن الأموال المتوفرة من الغزو والغزو منا نوعان، غزو للقبائل الثائرة أو الممتنعة عن دفع الضرائب، وغزو للعدو واء كان دولة مسلمة مجاورة يخشى أمرها أو خصماً في دار الحرب. وفي كلتا الحالتين كانت الحرب تعني التدمير والتخريب والمصادرة للممتلكات والرجال والنساء. لقد كانت الحرب إذن مصدراً مهماً وأساسياً للثروة، ولهذا كانت القبائل تتجند كلها عند أقل طلب.

نعم، لقد كان معظم السكان يعيشون في الأحوال العادية من الفلاحة رعيًا وزراعة. ولكن الفلاحة لم تكن - كما قلنا - تنتج فائضاً. ان نظام الاقطاع الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت لم يكن له وجود في البلاد الاسلامية عامة وبلدان المغرب خاصة. لقد كانت الأرض، من الناحية القانونية، ملكاً للسلطان يستغلها الافراد والجماعات استقلالاً بدائياً. واذا كانت الفلاحة قد عرفت في بعض الفترات انتماءً وازدهاراً، فان هذا الازدهار لم يكن في الغالب إلا نتيجة عوامل طبيعية بمحتمة، مثلما ان الكوارث الطبيعية غالباً ما كانت تختلف، بدورها، الخراب والدمار.

وبالجملة فلم تكن الفلاحة مصدراً للثروة : ولا وسيلة للغنى ، وإنما كانت
« معاشاً للمستضعفين » كما يقول ابن خلدون.

* * *

وعلاوة على هذه العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي جعلت الأوضاع
السياسية غير مستقرة ، في هذه البلدان ، بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً ،
هناك ظروف تاريخية لا بد من إدخالها في الحساب ، وعلى رأسها : الضغط
المسيحي من جهة ، وتطور الحكم في الإسلام من جهة ثانية .

لقد اشتدت في هذا القرن بالذات ، حملات المسيحيين الأسبان على الأندلس.
وكما هو معلوم فإن حروب المسلمين في الأندلس مع النصارى ، لم يقتصر أثرها ،
سلباً وإيجاباً ، على الفردوس المفقود وحده . بل كان يمتد ولربما بشكل أكثر
تأثيراً ، إلى بلدان المغرب العربي ، والمغرب الأقصى بالخصوص . فمنذ أيام
المرابطين والمغرب يشارك مشاركة فعالة أساسية في تلك الحرب ، برجاله
وعتاده وأمواله ، الشيء الذي كان عاملاً مهماً في استنزاف قواه البشرية
والمادية . ان حملات المرابطين والموحدين والمرينيين ، في الأندلس ، كانت
تعني ، كما حصل نفس الشيء أيام الفتح ، تجنيد القبائل المغربية كلها أو
معظمها والسير بها إلى الجهاد . ومهما تكن نتيجة الحرب ، فإن آثارها في
المغرب كانت دوماً زعزعة الكيان الاجتماعي والسياسي في البلاد . ذلك لأن
القبائل المشاركة في « الجهاد » كانت تعود ، إما أقوى مما كانت بفضل
الغنائم في حالة النصر ، أو أضعف في حالة الهزيمة . وفي كلتا الحالتين
فالنتيجة واحدة ، وهي تغيير ميزان القوى في الداخل . على ان وطأة الهزيمة
كانت أشد وأقوى ، لأن الانكسار في الحرب كان معناه هزيمة القبيلة
الحاكمة ، وبالتالي تزعزع كيانها ، وضعف سلطتها ، ومن ثم تفكك التحالف
القبلي وقيام الثوار والمطالبين في كل جهة .

أضف إلى ذلك ان تراجع حكم المسلمين في الأندلس كان يصحبه هجرة

جماعية من طرف الأندلسيين إلى بلدان الشمال الافريقي ، ومن هؤلاء المهاجرين بل وعلى رأسهم ، الشخصيات السياسية والعلمية ، والعائلات الفنية ذات المكانة الاجتماعية المرموقة . ومن غير شك فان هؤلاء « الارستقراطيين » النازحين من الأندلس ، ومن بينهم سياسيون عتقون ، قد لعبوا دوراً له أهميته في توجيه الأحداث ، سواء داخل القصور أو خارجها . لقد حمل هؤلاء معهم ، ليس ذكاء الحضري ودهاءه ، وحسب ، بل الخبرة والاحتراف السياسي أيضاً ، الشيء الذي مكنتهم من القيام بدور الوجه ، ولو من وراء ستار . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فان دخول هؤلاء الارستقراطيين من علماء وسياسيين في بلاط الأمراء والسلاطين بالمغرب ، جعل منهم حاشية ارستقراطية جرفت معها إلى أسلوب حياتها المعتمد على البذخ والترف والاستمتاع بالملذات ، أولئك الحكام أنفسهم ، بما فصلهم عن ذويهم وعشائهم وهذا الانفصال بين الحاكم وقبيلته ، والذي يسميه ابن خلدون « الانفراد بالمجد والدخول في عوائد الترف » ، كان يعني في الواقع ، انفصال السلطان عن جنده وتكره للرجال الذين شكلوا أول الامر دعائم ملكه . والنتيجة الحتمية لذلك هي ضعف سلطته وفتح الباب على مصراعيه للمغامرات والمؤامرات .

تلك كانت باختصار نتائج الضغط المسيحي في الأندلس وآثاره على الأوضاع في بلدان شمال افريقية . أما فيما يخص الجانب التاريخي الآخر من القضية ، وهو ما عبرنا عنه بتطور الحكم في الإسلام ، فيمكن القول بصفة عامة ، ان الحكم في البلاد الإسلامية في هذا العصر ، لم يعد يعتمد ولو نظرياً على أي أساس مذهبي أو ديني . ان الحكم كان لصاحب الشوكة والغلبة ، أو كما قال الغزالي من قبل . « ... بل ان الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة »

فمن بابته صاحب الشوكة فهو الخليفة » (1) . ولكن على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من تمدد السلاطين والملوك ، فإن الخلافة في الإسلام تركت وضعية « المواطن المسلم » قائمة يجري بها العمل حتى بعد تضعف الخلافة الإسلامية وقيام ممالك وإمارات مستقلة هنا وهناك . فالمسلم أينما حل بدار الإسلام كان يعتبر نفسه ، ويمتد به الجميع مواطناً يتمتع بجميع حقوق المواطن المسلم . لقد كان بإمكانه ، أن يكسب عيشه بأية طريقة شاء ، وأن يتولى المناصب ، وربما يسمى للحصول على السلطة والحكم ، كما كان في إمكانه أن يطلب النجدة ضد منافسيه في الحكم في بلده ويحصل على المساعدة في الرجال والأموال إذا كانت مصلحة المستنجد به تقتضي ذلك .

إن هذه الفوضى في ميدان الحكم والسياسة لم تنفع فيها فتاوى الفقهاء وتشريعاتهم الفقهية . بل إن الفقهاء قد أمسكوا أخيراً عن الخوض في مثل هذه الأمور خصوصاً وقد توقف الاجتهاد . على أن النظرية العامة ، نظرية الحكم في الإسلام ، كانت تقتضي وجود خليفة . والخليفة في الإسلام لا يمكن أن يكون إلا واحداً . ومن ثمة فما دام هناك عدد من الملوك ، فإن أياً منهم لا يمكن أن يكون في نظر الشرع ، الخليفة الحق للمسلمين .

لقد انقضت الخلافة في هذا العهد ، ولكنها بقيت مع ذلك مطلوبة ، يطلبها الحكام لإضفاء الشرعية على حكمهم ولتوسيع دائرة نفوذهم ، ويطلبها المحكومون ، لأن الحكم النموذجي في الإسلام ، هو الذي يستطيع جمع شمل المسلمين جميعاً باختلاف جنسياتهم ومناطق سكنهم ، وتنفيذ أحكام الشريعة فيهم . ولكي يتمكن الحاكم من ذلك يجب أن يكون ذا شوكة وقوة يثبت بها جدارته واستحقاقه لمناصرة كافة المسلمين له . وهكذا ، فإذا ما

1 - الفزالي . إحياء علوم الدين . ج 2/124 ، القاهرة 1352 هـ .

تمت السيطرة لحاكم من الحكام على منطقته معينة ، فان الواقع السياسي والواجب الديني يفرضان عليه العمل على إزالة خصومه ومناقضيه في الحكم أينما كانوا في دار الاسلام ، لتتم له الخلافة الحقة في هذه الدار . والنتيجة الحتمية هو أن العلاقة بين الملوك والحكام في دار الاسلام لا يمكن أن تكون في عمقها إلا علاقة حذر وتربص ، علاقة حرب ظاهرة أو كامنة . ولم تكن المجاملات أو الهدايا المتبادلة بينهم إلا اتفاق لشر المهدي اليه ، أو لاستجلائه ، أو لحمله على الوقوف موقف الحياد في حرب قد تهمة من قريب أو بعيد . على أن أسلوب الهدايا والمجاملات لم يكن ينفع إلا مع حكام وملوك المناطق البعيدة ، أما القربة منها والمجاورة فان الأسلوب الناجح والفعال كان دوماً هو التشويش . ان الجار اذا كان متكافئاً مع جاره في القوة لم يكن يبدأ له بال إلا اذا نجح في جعل خصمه يشغل عنه في حروب داخلية كثيراً ما كان موقد قتلها يد خارجية .

ان نظرية الاسلام في الحكم ، ونعني بها الخلافة كما تصورها الفقهاء كانت منفصلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي . لقد تجاوزها هذا الواقع بمراحل كثيرة ، ولكنها بقيت في الاذهان ، على الرغم من ذلك ، تضي على كل عمل يستهدف المطالبة بالحكم وإقامة الخلافة ، نوعاً من الشرعية ، الشيء الذي استغله كل ناثر ومطالب . وعيناً حاول الفقهاء ، سواء بروحي من السلطة الحاكمة أو بروحي من اجتهادهم الخاص ، عيناً حاولوا جعل حد لهذه الفوضى العارمة بأن اشترطوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنهوض للخلافة على المسلمين ، القدرة والتأكد من النصر . فلم يكونوا يحيزون النهوض معه إلا اذا كانت كل الدلائل تشير الى انه سينتصر ويتغلب على خصمه الذي لم يعد يرضى به المسلمون . ولكن هذا القيد لم يكن يعمل به حتى الفقهاء أنفسهم . ان مسألة الحاكم لعدم القدرة على مقاومته ، لا تعني بحال من الأحوال الاخلاص له . . . لقد كانت الانظار دوماً تبحث عن منقذ ،

فأصبحت فكرة « المهدي المنتظر » ليست خاصة بالشيعية فقط ، بل انها كانت أمل المسلمين جميعاً في هذا العهد والعهود الماثلة .

نخلص مما تقدم إلى أن تطور الحكم في دار الاسلام ، قد جعل الولاء لهذا الحاكم أو ذاك ضرورة وقتية فقط . ومن هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى موقف ابن خلدون الذي لم يتردد كثير من الباحثين في وصفه بـ « الانتهازية » (1) لكون ولائه لم يستقر لأحد الجوانب التي عمل معها. ذلك لأن الانتقال من تأييد هذا الحاكم إلى تأييد آخر ، لم يكن ينظر إليه على انه انتهازية أو ما شابه ذلك من عبارات عصراً ، بل كان عملاً عادياً تقبله الظروف ولا ترفضه المفاهيم الأخلاقية السائدة . فكما انه كان يوسع المسلم أن ينتقل من مكان إلى آخر في دار الاسلام بدون « جواز سفر » ، كذلك كان ولائه غير مقيد بالانتماء لوطن أو عرق . ان الولاء الوحيد المطلوب منه شرعاً هو الولاء للاسلام ، ولخليفة المسلمين. وما دام هذا الخليفة ليس واحداً بعينه ، فلا فرق بين أن يناصر المسن هذا المطالب أو ذاك ، ما دام أيّ منها لم يثبت عملياً أنه وحده الخليفة المطلوب .

3 - الناحية الفكرية :

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية المضطربة ما كان لها أن تساعد على قيام حركة فكرية نشيطة . وإذا كان النشاط الفكري الواسع الذي شهده العالم الاسلامي في المشرق أو في المغرب ، قبل هذا القرن ، راجعاً في الدرجة الأولى إلى تشجيع الخلفاء والملوك والحكام ، فان الأوضاع التي عاشها

1 - انظر مثلاً ، عبد الله عنان في كتابه : ابن خلدون حياته وتراثه الفكري . المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة 1953 ص 48 - 49

هؤلاء خلال هذا القرن لم تكن من الاستقرار بحيث تسمح لهم بالتفكير في العلم وأهله . لقد كانوا مشغولين ، كما رأينا ، بعروشهم المتداعية . ثم إن تحركات البدو وتهديدهم المدن والأمصار في أقطار المغرب العربي لم تكن تسمح بطبيعة الحال لأية حركة فكرية أن تنشط وتنمو .

لقد شهد المغرب العربي ، والعالم الاسلامي عامة ، تقهقراً وتراجعاً خطيرين في الناحية العلمية والثقافية خلال هذا القرن ، ولقد ترك لنا ابن خلدون وصفاً دقيقاً وشاملاً لحال العلم وأهله في عصره ، وقدم لنا صورة حية يكشف فيها عن وقوف الفكر الاسلامي وجوده واقتصاره على اجوار ما قرره السلف في ميدان العلوم الدينية ، وانصرافه كلية عن العلوم العقلية .

وهكذا ، « فالعلوم التقليدية الشرعية التي نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه ، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها » ، قد توقفت البحث فيها . فلقد « كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم » . (المقدمة ج 3 / 993 .

فعلوم القرآن من تفسير وقراءات قد انتهى البحث فيها واقتصرت الناس على تلخيصها ونظمها مثلاً فعل الخراز من المتأخرين بالمغرب الذي نظم أرجوزة « اشتهرت بالمغرب واقتصرت الناس على حفظها » ، (ج 3 / 996) ومثل ذلك فعل أبو محمد بن عطية في التفسير إذ لخص التفسير السابقة « ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس » . (ج 3 / 998) . وكذلك الشأن فيما يتعلق بعلم الحديث ، فلقد « انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين (...) وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الامهات المكتوبة (...) ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الامهات الخمس إلا في الأقل (1) (ج 3 / 1006) وفي الفقه

1 - المقصود بالامهات الخمس في الحديث هي الكتب التالية : صحيح البخاري ، وصحيح مسلم ، وسنن أبي داود ، والترمذي ، واللساني .

أغلق باب الاجتهاد واقتصر الناس على اتباع الأئمة الأربعة مالك وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل ، « ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم ، وسد الناس باب الخلاف (...) فصرحوا بالعجز والاعواز وردوا الناس الى تقليد هؤلاء » . (ج 3 / 1016) ولم يكن علم الفرائض الذي هو « فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول والوصول به الى الحقوق في الوراثة بوجوده صحيحة يقينية » بأحسن حفظاً من علوم الفقه ، فهو لم يعد « متداولاً بين الناس » . (ج 3 / 1026) وقد انتهى العمل في أصول الفقه الى المختصرات مثل مختصر ابن الحاجب الذي « عني أهل المشرق به وبطالنته وشرحه » . (ج 3 / 1032) . وهجر أهل المغرب بالخصوص الخلافات ، أي المناظرات بين الفقهاء ، لأنهم على مذهب المالكية ، « وليسوا بأهل نظر ، وأيضاً فأكثرهم (...) بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل » ، (ج 3 / 1032) كما هجر الناس أيضاً الجدل وهو معرفة آداب المناظرة ، « لنقص العلم والتعليم في الأمصار الاسلامية » (ج 3 / 1034) . أما علم الكلام فهو غير ضروري لهذا العهد « إذ المصلحة والمبتدعة قد انقرضوا » والأئمة من أهل السنة كفوا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، (ج 3 / 1049) .

وإذا كانت هذه هي حال العلوم التقليدية الشرعية ، فان حظ العلوم العقلية كان أسوأ بكثير ، فان « المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بها ، وتناقصت العلوم بتناقضه ، اضمحل ذلك منها إلا في الأقل من رسومه تجدها في تقاريق من الناس وتحت رقة علماء السنة » (ج 3 / 1090) ، فبخصوص النطق اقتصر الناس على « مختصر الجمل (؟) في قدر أربعة أوراق (...) » وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن ، (ج 3 / 1107) ، أما الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى عناية الناس بها ، بل عن مدى نبذهم لها وتكفيرهم المشتغل بها . فبعد هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وبعد عنة ابن رشد ومشور الخليفة الموحي يعقوب المنصور الذي أمر فيه

بإحراق كتب الفلسفة (1) ، ثم فتوى ابن الصلاح الشهرزوري (643 هـ) التي ورد فيها « الفلسفة أس النسف والاحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة ، ومن تغلف عيث بصيرته عن عاسن الشريعة المطهرة » (2) بعد كل ذلك لم ترد حملة الفقهاء على الفلسفة وعلومها إلا شدة وعنفاً ، حتى قال الذهبي ، وهو من علماء هذا القرن ، « ان الفلسفة الالهية لا ينظر فيها من يرجى فلاحه ، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه . فان هذا العلم في شق » وما جاءت به الرسل في شق . وما دواء هذه العلوم وعلمائها والفاثين بها علماء وعمل إلا التعريق والاعدام من الوجود ، إذ الدين ما زال كاملاً حتى « عرّبت » هذه الكتب ونظر فيها المسلمون ، فلو أعدمت لكان فتحاً مبيناً » (3) .

وعلى العموم فان النشاط الفكري في هذا العصر ، عصر ابن خلدون ، قد انحصر في جانبين اثنين : الدراسات الفقهية الجامدة التي اقتصر العمل فيها على الملخصات وشروحاتها وشروح الشروح ، والتصوف الذي انقلب من تجربة وذوق ومشاهدة ، الى شعوذة وتضليل . لقد وصل المتصوفة « في هذا القرن الى أسوأ حال ، حتى قال فيهم فتح الدين محمد بن محمد بن سيد الناس :

ما شروط الصوفي في عصرنا اليوم سوى ستة بغير زيادة
وهي نيك الملوك والسكر والسطلة والرقص والغناء والقيادة

1 - انظر نص التشويع في كتاب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، تأليف فؤاد الطويل . مكتبة مصر ، الطبعة الثانية القاهرة 1958 ص 117 .

2 - انظر نص الفتوى في المرجع المذكور ص 121 .

3 - ذكره عبد المتعال الصعيدي في كتابه : المجددون في الاسلام ص 288 مكتبة الآداب القاهرة 1962

وإذا ما هذى وأبدى اتحادا وحلولاً من جهله أو إعادة
وأنى بالمتكررات عقلاً وشرعاً فهو شيخ الشيوخ ذو السجادة (1)

لقد بلغ استحواد هؤلاء المتصوفة المشعوذين على العامة الى درجة أصبحوا
مهما يشكلون قوة يحسب لها حسابها في الميدان السياسي والديني. لقد أصبح
الملوك ، وكذا رجال الدين من الفقهاء ، يخضعون لمدعي التصوف وبيافنون
في تعظيمهم وإرضائهم ويخضعون لنزواتهم وشهواتهم . لقد كان لهم من
السلطة والنفوذ في بعض الأوساط ما كان لزعماء القبائل وشيوخها من ممر
الكلمة بين قبائلهم ، وكما كان الولاة المباشر لشيخ القبيلة هنا ، كان لشيخ
الصوفية هناك .

ان انتشار العقلية القبلية الساذجة هنا ، والشعوذة الصوفية هناك ، جعل
التفكير الخرافي يسيطر على روح العصر : فمن إيمان أعمى بالسحر ، الى
اعتقاد جازم في الخوارق ، الى تسليم مطلق بسيطرة القوى الخفية وتأثيرها
في سلوك الانسان وفاعلياته ، بل وتحكمها في مصيره . كل ذلك جعل من
هذا القرن والقرون التي تليه عصر الانحطاط المفجع ، عصر طابعه العام
سيطرة التفكير الخرافي والإعراض عن كل نشاط فكري سليم .

لقد انعكست روح العصر هذه وما يسيطر فيها من فكر خرافي على
عقول الناس خاصة وعامتهم . ولكن من الانصاف للحقيقة أن نشير إلى
أنه على الرغم من هذا 'لجو الخرافي السائد والخائق للعقل وفاعلياته' ، فقد
كانت هناك نخبة من العلماء والمفكرين استطاعوا أن يخترقوا سياج العصر وأن

يرجعوا إلى أمهات الكتب الدينية والأدبية والفلسفية . ولكن هذه الفئة القليلة التي كانت تعيش في الغالب في بلاط الملوك والأمراء لم تكن تستطيع الجهر بأرائها أو التأثير في الأوضاع الفكرية السائدة . ان الاشتغال بالعلوم العقلية لم يكن ممكناً إلا في الظلام و « تحت رقبة من علماء السنة » كما يقول ابن خلدون ، ولذلك انعدم الانتاج فيها وضعف اهتمام الناس بها .

* * *

تلك كانت على العموم أبرز معالم هذا العصر ، السياسية منها والاجتماعية والفكرية ، اعتمدنا في تفصيل القول فيها على ابن خلدون نفسه ، وهو خير من يعتمد عليه في هذا الموضوع . فلقد تعرف على أحداث هذا العصر عن كتب ، ودرس على علمائه وعاشروهم واحتك بهم ، وعاش قسماً مهماً من حياته في قصور الملوك والأمراء فتعرف على أحوالهم وأسلوب معيشتهم وشاركهم اهتماماتهم ومشاغلهم . كما قضى قسماً آخر مهماً من عمره بين القبائل ، فاحتك بها وبزعمائها وتعرف على أسلوب معيشتها وشاركها مشاكلها ومشاغلها ونجح في التأثير فيها وتوجيه ولائها لهذا الجانب أو ذاك . كل ذلك جعل عقل هذا الرجل بمثابة عدسة مصور يلتقط الصور من كل جانب يوعي منه أو بدون وعي ، ويختزنها في ذاكرته ، بما كان له أكبر الأثر في تكوين فكره وتجديد نظرته إلى الكون والانسان ، إلى الاجتماع والعمران .

وإذا كان كثير من رجال هذا العصر قد غرغوا بما غرغ منه ابن خلدون سياسياً واجتماعياً وفكرياً فإن أياً منهم ، فيما نعلم ، لم يتجه وجهة

هذا الرجل نحو الاهتمام بشؤون الحكم والاجتماع ، بل بشؤون « العمران »
جملة ، مما يحمل على الاعتقاد بأن هناك عنصراً ذاتياً في تجربة ابن خلدون
هو الذي دفعه الى الاهتمام بالشؤون السياسية والاجتماعية .

فما هو هذا العنصر الذاتي إذن ؟ وكيف امتدى ابن خلدون الى موضوع
مقدمته ، وما هي المراحل والتطورات التي عرفها فكره والتي أدت به إلى
تأليف مقدمته « على ذلك النحو الغريب » شكلاً ومضموناً ، أسلوباً
وبياناً .. ؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفصول التالية .

الفصل الثاني

بين العلم والسياسة

1 - « التعريف » . دفاع عن النفس :

إذا كنا قد اعتمدنا على ابن خلدون ، وإلى حد كبير ، في إبراز أهم معالم العصر الذي عاش فيه ، فإن اعتمادنا عليه عند دراسة حياته سيكون أكبر وأوسع ، وذلك لأن المصدر المهم ، الذي يتضمن تفاصيل حياة صاحب المقدمة هو كتابه « التعريف » (1) . وعلى الرغم من أن ترجمة ابن خلدون لحياته ليس من شأنها إلا أن تساعد الباحث مساعدة عظيمة في هذا الموضوع ، فإن هذه الترجمة نفسها تفرض علينا أن نتساءل : إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على شهادة صاحب « التعريف » على نفسه ؟ ان المشكلة صعبة حقاً ، ولكن الذي قد يساعدنا على تذليل هذه الصعوبة ، كلا أو بعضاً ، هو الاستمانة كلما أمكن ، بشهادات معاصريه من كتاب « السير » وغيرهم ،

1 - « التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً » تحقيق ابن تاريت الطنجي . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة 1951

والاطلاع على الظروف والملابسات التي قد تكون دفعت المؤلف الى كتابة ترجمة حياته ، أو عملت على توجيهه بشكل من الأشكال .

كتب ابن خلدون سيرته عقب فراغه من « كتاب العبر ... » ، تأليفاً وتنقيحاً ، عندما كان مقيماً بالقاهرة . ونحن نعرف بشهادته هو نفسه وبشهادة أصدقائه وخصومه ، انه كان طوال مقامه بالقاهرة محط الأنظار تشريفاً وتحقيراً ، فلم يكن المعجبون به هناك قليلين ، ولكن خصومه ومنافسيه لم يكونوا أقل من هؤلاء .

لقد غادر ابن خلدون بلاده تونس سنة 784 هـ - 1382 م الى مصر ، 'متذرعاً' برغبته في أداء فريضة الحج . ولكنه في الحقيقة قصد الديار المصرية بعد ان كثرت حوله السعيات والمضايقات في تونس التي لم يَطُلْ مقامه فيها أكثر من أربع سنوات (780 - 784 هـ) عقب تزوجه اليها من معتزلة بقلعة ابن سلامة .

لقد كان قدومه إلى مصر ، إذن ، قصد الاستقرار والدعة ، وخوفاً من البطش والمحنة ، بعد ان جرّب الإقامة في مختلف بلاد المغرب من أدنى وأوسط وأقصى ، والاندلس ايضاً ، فلم يجد الراحة التي كان يطلبها ولا الفراغ الذي كان ينشده ، كما سنرى فيما بعد . ولكن ابن خلدون الذي وصل القاهرة ، 'وهو في الثانية والخمسين من عمره ' ، والذي سبقته اليها أخباره ومؤلفاته ، قد وجد نفسه معروفاً مشهوراً هناك . وهكذا فلم يكد يدخل عاصمة الكنانة ، ويستقر بها أياماً ، حتى انهال عليه طلبة العلم بها ، 'يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة' (1) ، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر ، وأعجب به ، بفصاحته وبيانه ، بقوة حجته وغزارة معارفه وواسع اطلاعه

طلبة الأزهر ، ورمقته عيون الأساتذة (1) ، وأثار انتباه السلطان الظاهر برقوق الذي كان ولي الملك قبل مقدمه بأيام قلائل ، فاستقبله « وأبرّ اللقاء ، وأنس الغربة ، ووفر الجيرابة » (2) وسعى لدى سلطان تونس للسباح لعائلته بالالتحاق به . ثم عينه بعد فترة وجيزة مدرساً بالمدرسة القمحية ثم قاضياً لقضاء المالكية ، وهو منصب خطير ، كان دائماً « مطمح جبهة الفقهاء والعلماء المحليين » (3) مما سيؤخر صدور الفقهاء عليه . وقد سهل مهمتهم هذه ، التزام ابن خلدون في أحكامه « الصرامة وقوة الشكيمة » وتحريّ المخذلة ، وخلص الحقوق ، والتنكّب عن خطة الباطل متى دُعيت إليها ، وصلابة العود عن الجاه والأغراض متى غمزي لأمسها ، سالكا غير مسلك زملائه من القضاة الذين كانوا يعملون على « مرضاة الأكابر » ومراعاة الأعيان ، والقضاء للجاه بالصور الظاهرة » (4) . وشهادة ابن خلدون هذه على نفسه تركبها التراجم المصرية الماصرة له والقريبة من عصره ، مما لا يدع مجالاً للشك فيها (5) . على أن أقوى تركة لها هو عزله من هذا المنصب ، ثم إعادته إليه أو الى مناصب مماثلة ، مرات عديدة . (نولي منصب القضاء خمس مرات ، ومنصب التدريس ثلاث مرات . في الأزهر والمدرسة القمحية والظاهرية البروقية ، كما عين شيخاً - ناظراً - على خانقاه بارس ، وهي يومئذ أهم ملاجئ الصوفية بمصر) .

1 - انظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة في « ابن خلدون حياته وتراثه الفكري »
 لمحمد عبد الله عنان ص 268 وما بعدها ، مطبعة مصر ، الطبعة الثانية 1953

2 - التعريف ص 249

3 - محمد عبد الله عنان في المرجع المذكور ص 75

4 - التعريف ص 258

5 - محمد عبد الله عنان ، نفس المرجع ص 77

لقد أثارت مكانة ابن خلدون في مصر وإعجاب الناس به ، خاصتهم وعامتهم ، صدور العلماء وأصحاب المراتب ، فحقدوا عليه وأكثروا من السعاية ضده والتشهير به ، تماماً مثلما حصل له مع ابن عرفة شيخ علماء تونس ، أيام مقامه هناك ، مقرباً من السلطان ، منتزِعاً لإعجاب الطلاب ورجال العلم . وبإستثناء سلوكه الشخصي الذي بالغ بعض خصومه في التشهير به ، فإن هجومات منافسيه كانت مركزة على التشكيك في أهليته العلمية وجدارته بالمناصب التي كانت تسند إليه من تدريس وقضاء .

في هذا الجو ، وفي إطار هذه الظروف والملايسات ، كتب ابن خلدون سيرته . فالرجل إذن ، سواء أراد ذلك أم لا ، كان في موقف دفاع ، ومن ثمة فإن « التعريف » دفاع عن النفس . ولما كان الميدان الذي اختاره الخصوم هو ، كما قلنا ، الأهلية العلمية ، فإنه من الطبيعي أن يكون دفاع صاحب التعريف مركزاً حول هذه النقطة بالذات . وهذا من شأنه أن يصرف المدافع عن نفسه عن الاهتمام بأحواله النفسية وتجاربه ومعافاته الذاتية ... وفعلًا فقد جاء التعريف خلواً ، أو يكاد ، من وصف الأحوال الوجدانية أي بما يسمى بـ « الاعترافات » . هذا في حين أطلال ابن خلدون الكلام وفصل القول في التعريف بأسرته وأساتذته ، وفي الإشارة إلى الكتب التي درسها ، والاجازات التي حصل عليها ، والشخصيات العلمية والسياسية التي احتك بها أو تعرف عليها ، والمناصب التي شغلها سواء في الميدان السياسي أو العلمي أو الديني ، والمهمات والسفارات والاتصالات التي قام بها في المشرق والمغرب .

ان انصراف ابن خلدون في « التعريف » الى حكاية الوقائع الخارجية من حياته (نشاطه السياسي والعلمي) ، وهو في موقف الدفاع أمام خصوم كثيرين ومطلعين ، يجعلنا نطمئن أكثر إلى أنه قد التزم الموضوعية في ما

كتب ، خصوصاً وقد اعترف هو نفسه بكثير من الأخطاء التي ارتكبها في حياته السياسية ، اعترافاً صريحاً أو ضمنياً .

ولكن على الرغم من ذلك فإن الباحث الذي يعني بتتبع الأطوار النفسية والعقلية التي عرفها صاحب « المقدمة » يفقد في « التعريف » عنصرين هامين :

أولهما - تحليل المواقف الدقيقة والأزمات النفسية والعقلية التي عاشها الرجل ، والتي قد تكون ذات أثر حاسم في توجيهه هذه الوجهة أو تلك ، سياسياً أو فكرياً .

ثانيها - تفاصيل عن دراسته للعلوم العقلية ، خاصة الفلسفة منها . ذلك لأن صاحب « التعريف » ، وهو يكتب سيرته دفاعاً عن نفسه ، وأمام جمهور الفقهاء ، وفي جو معاد للفلسفة ، قد أغفل إلى حد كبير الإشارة إلى المؤلفات الفلسفية التي درسها ، بمقدار ما أطلال في سرد لائحة الكتب الدينية واللغوية والأدبية التي اطلع عليها وحفظ الكثير منها .

ولكن على الرغم من هذا النقص الخطير ، فإننا نستطيع من خلال دراسة « التعريف » دراسة نقدية دقيقة ، والاستعانة بالمؤلفات الأخرى لابن خلدون ، أن نتعرف على بعض العوامل والأحداث التي كان لها الأثر الكبير في توجيه تفكيره ، وصيغه بالصيغة التي وصل بها إلينا . كما أننا نستطيع من خلال تتبع دقيق لمراحل حياة الرجل ، السياسية والعلمية ، أن نستشف كثيراً من الأحوال والازمات النفسية التي تعرض لها وأثرت فيه تأثيراً كبيراً .

2- بين النرامسة والسياسة :

لقد جرى الباحثون والمعنيون بالدراسات الخلدونية عامة ، على النظر

إلى حياة صاحب المقدمة من «الخارج» كما وصفها وبين مراحلها في «التعريف» وهكذا يقسمون أطوار حياة ابن خلدون كما يلي (1) :

— مرحلة الطفولة ، تونس 732 – 753 هـ .

— مرحلة المقامرات السياسية ، المغرب والجزائر والأندلس 754-776 هـ .

— مرحلة المزالة والتأليف ، قلعة ابن سلامة بالجزائر 776 – 780 هـ .

— مرحلة التدريس والقضاء وتنقيح مؤلفه وتتميمه ، تونس 780 – 784 هـ
ثم القاهرة 784 – 808 هـ (سنة وفاته) .

هذا ، في حين يميل الباحثون الغربيون ، وعلى العموم ، المهتمون بتتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون ، إلى التمييز بين مرحلتين أساسيتين في حياته الفكرية :

— مرحلة الاهتمام بالعلوم العقلية والروايع بها ، وهي تمتد من مقامه بتونس تليدأ وطالبا إلى رحلته إلى القاهرة ، وفي هذه المرحلة كان ابن خلدون —
فيما يقول هؤلاء — عقلانياً في الدراسة والتفكير والتأليف ، والسلوك الشخصي أيضاً .

— مرحلة الأعراس عن الفلسفة والعلوم العقلية عامة ، والانصراف الى العلوم الدينية والتصوف . وفي هذه المرحلة سيطرت على فكر ابن خلدون —
كما يقولون — « نزعة صوفية بارزة تحت تأثير الجو الذي كان سائداً في القاهرة أيام مقامه بها » . ومن ثمة يستنتجون ان الآراء والأفكار التي يتباعد

1 — يمكن القول بصفة عامة ان جميع المعنيين بالدراسات الخلدونية من الأساتذة العرب يسلكون هذا السلك ابتداء من محمد عبدالله عنان في كتابه المشار اليه آنفاً إلى ساطع الحصري في « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » الى علي عبد الواحد وافي في كتابه « ابن خلدون » سلسلة « قادة الفكر في الشرق والغرب » التي أصدرتها الجمعية الثقافية المصرية ، وكذلك في التمهيد الذي كتبه للطبعة التي حققها من المقدمة .

فيها ابن خلدون عن نزعة العقلية «الأصلية» ، هي نتيجة إضافات وتعديلات أجراها على مقدمته خلال إقامته بمصر .

ودون الدخول في التفاصيل من الآن ، نبادر إلى القول بأن الاختصار على تصنيف وقائع حياة ابن خلدون حسب الزمان والمكان ، لا يكفي وحده في تتبع مراحل الفكرية وأحواله الوجدانية - الشيء الذي يهم بالدرجة الأولى المؤرخ للفكر الخلدوني - كما ان القول بأن ميل ابن خلدون إلى التصوف ، وسيطرة النزعة «اللاعقلانية» على تفكيره إنما جاء نتيجة المناخ الفكري السائد في القاهرة ، ومن ثمة فيما شيء «دخيل» على تفكيره الأصل ، قول لا يستند إلا على مجرد التخمين المبني على نظرة سطحية إلى الأمور .

ان فكر ابن خلدون - كما سنرى فيما بعد - قد تحدد وتشكل ، عقلانياً ولا عقلانياً ، قبل رحيله الى مصر بكثير ، بل قبل الشروع في كتابة «المقدمة» بسنوات عديدة . وهذا يعني إن أبحاث «المقدمة» والآراء الواردة فيها تشكل كلها وحدة لا تتجزأ ، إنها تشكل الفكر الخلدوني وتمكس طابعه العام ، وهو الطابع الذي انتهى اليه بعد نضجه وإلمامه بمختلف معارف عصره ، وبعد تمثله للتراث الثقافي الاسلامي ، بمختلف مناحيه تنظراً عميقاً وإعياً .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن أبحاث المقدمة لم تكن نوعاً من «الإلهام» حصل لابن خلدون أثناء عزله الشديدة بقلعة ابن سلامة ، وهو يومئذ في الخامسة والأربعين من عمره ، بل كانت نتيجة بحث وتأمل وتفكير سبق هذه العزلة بما لا يقل عن تسع سنوات . وهكذا فإن «الطفرة الخلدونية» (1) إذا صح هذا التعبير ، لم تكن نتيجة عبقرية خارقة ، أو

1 - انظر «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته» للاستاذ علي الوردي (مخطوطات. معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة ص 109 وما بعدها) ، حيث يستعرض المؤلف كثيراً من الآراء التي تمثل اهتمام ابن خلدون ، تفكيراً وتأليفاً ، بالشؤون الاجتماعية والسياسية =

وليدة الظروف السياسية والاجتماعية التي قدر لابن خلدون أن يعيش فيها أو حصيلة التراث الثقافي الاسلامي الذي انتهى اليه بعد ان تقدم البحث في مختلف نواحيه وأصبح مجموعاً في موسوعات ومؤلفات على شكل « دائرة معارف » ، أو نتيجة غير هذه وتلك من العوامل الماثلة (1) . . . ان الطفرة الخلدونية ، في نظرنا ، كانت نتيجة انقلاب نفسي خطير تعرض له ابن خلدون في فترة معينة من حياته . وتحته وطأة هذا الانقلاب تحول تفكيره من السياسة الى التاريخ ، ومن الاهتمام بالفلسفة والشعر الى تأمل الواقع الاجتماعي والسياسي في عصره والمصور السابقة له ، مع ما صاحب ذلك من الاهتمام بالدراسات التصوفية والميل الى التفكير الصوفي الذي كان تزعمة سائدة يومئذ .

فما هو إذن هذا الانقلاب النفسي الخطير ، ما هي عوامله ونتائجه ، هذا ما سنتبينه من خلال تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون من أيام الطفولة والدراسة الى عهد النضج والتأليف .

= بشكل لم يسبقه اليه أحد من المفكرين قبله سواء منهم العرب أو غير العرب . وعلى الرغم من تقديرنا لكثير من هذه الآراء فإن أياً منها ، قياً نعتقد لا يعلل الطفرة الخلدونية هذه ولا يشرح الظروف النفسية والموضوعية التي انتجتها .

1- لا شك ان هذه العوامل كلها ، كان لها وزنها في تكوين فكر ابن خلدون وصياغته على الشكل الذي نعرفه به . ولكن هذه العوامل منفردة أو مجتمعة لا تكفي وحدها في تفسير الطفرة الخلدونية . ان الظروف الاجتماعية والسياسية التي تغلب فيها صاحبنا قد عاشها كثير من المعاصرين له ، وينفس الشكل تقريباً ، كما ان اطلاعهم على التراث الثقافي الاسلامي لم يكن أقل من اطلاعه هو . ولكن على الرغم من ذلك ، فإن أياً منهم لم يتجه وجهة ابن خلدون في التفكير والتأليف ، مما يدل على ان العامل الحاسم في الطفرة الخلدونية كان عنصراً ذاتياً ، ومعاناة شخصية خاصة ، كما سنبين فيما بعد . على ان مقدمة ابن خلدون لم تكن نتيجة « طفرة » أو « انبثاق » فكري فجائي ، بل ان ما ورد فيها من آراء وأفكار هي نتيجة اندماج الفكر بالممارسة في تجربة ابن خلدون . اندماجاً قوياً استمر اكثر من عقدين من السنين كما سيتجلى لنا في الصفحات التالية .

أ - الشاب الفيلسوف :

ولد ابن خلدون بتونس عام 732 هـ (1332 م) ، وقضى طفولته في بيت والده ، وكان بيت علم ورياسة تزح أهله من الأندلس في أواسط القرن السابع الهجري ، عندما بدأت أطراف « الفردوس المفقود » تسقط تباعاً في يد الأسبان . لقد شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة ، كما كانوا رجال علم وأدب ، وأصحاب نفوذ وجاه . أما والده فقد انقطع عن الحياة السياسية وزهد فيها ، وانصرف إلى الدرس والعلم ، محتفظاً في نفس الوقت بالمكانة الاجتماعية المرموقة التي حظيت بها عائلة بني خلدون في كل من الأندلس وتونس .

بدأ ابن خلدون دراسته مبكراً ، واستلها على يد والده وبعض أساتذة تونس آنذاك ، بحفظ القرآن وتعلم « القراءات والرسم » (1) ، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة العلوم الدينية واللغوية من حديث وفقه ونحو وآداب . فدرس هكذا كما يحدثنا في « التعريف » قصيدة الشاطبي في القراءات وقصيدته اللامية والرائية في الرسم ، وشرع في دراسة كتاب التقصي لأحاديث الموطأ لابن عبد البر ، وكتاب التسهيل لابن مالك في النحو ، ومختصر ابن الحاجب في الفقه ، وكتاب الأشعار المسموعة ، وكتاب الأغاني ، إلى غير هذه وتلك من الكتب الدينية واللغوية التي بدأ في دراستها وهو دون السادسة عشرة من عمره . ويظهر أن دراسة ابن خلدون في هذه المرحلة كانت ، استناداً إلى أسلوب التعليم يومئذ وإلى حداثة سنه ، مقتصرة على حفظ المتن مع قليل من الشرح ، وبالتالي فإن فكره لم يكن قد تفتح بعد في هذه المرحلة الأولى من دراسته .

1 - المقصود بها قراءة القرآن بلرويات السبع ، أو العشر ، المشهورة . وكتابه بطريقة المصحف في رسم الحروف والكلمات .

على ان بداية تفتح فكره سرعان ما تحققت . وكان ذلك على يد ابي عبد الله عمر بن ابراهيم الآبلي ، الذي تحدث عنه ابن خلدون بكل إعجاب وتقدير ، سواء في التعريف أو في مقدمة « لباب المحصل » (1) . ويظهر من كلام ابن خلدون ان الآبلي هذا ، كان ، بدون منازع ، فيلسوف العصر . دخل الآبلي تونس سنة 748 هـ ضمن حاشية السلطان المريني أبي الحسن سلطان المغرب ، الذي حاول إعادة البلاد المغربية (تونس والجزائر والمغرب) كما كانت موحدة أيام الامبراطورية الموحدية . وقد حصلت للآبلي مع والد ابن خلدون « صحابة » كانت وسيلته اليه في القراءة عليه وملازمته والاعجاب به (2) .

والحق ان ابن خلدون قد أعجب بالآبلي إعجاباً كبيراً ، فهو يصفه في اللباب بأنه « الإمام الكبير ، العالم العلامة ، فخر الدين والدنيا ، حجة الاسلام والمسلمين ، غياث النفوس ، شيخ الجلالة وإمامها ، ومبدأ المعارف وخصمها ، ألفت العلوم زمانها بيده ، وملكتها ما ضاهاى به كثيراً ممن قبله ، وقل أن يكون لأحد من بعده ، فهي جارية » وفقى مراده ، سائغة

1 - لباب المحصل في أصول الدين هو فيما يظهر باكورة أعمال ابن خلدون ، لحص فيه عصل الامام الرازي فخر الدين بن الخطيب . ويقول ابن خلدون انه قد انتهى من تلخيصه « عشية يوم الاربعاء التاسع والعشرين لصفرة عام اثنين وخمسين وسبعمائة » . وقد نشر الاب لوسيانو روبيو هذا الكتاب بدار الطباعة المغربية بتطوان 1925 .

هذا ويشتمل اللباب على مقدمة وأربعة أركان: الركن الاول في المقدمات وتناول البدييات، والنظر ، والدليل وأقسامه . الركن الثاني في المعلومات وتتناول الموجودات عند الفلاسفة ، وعند المتكلمين ، والنظر في الاجسام ، ثم خاتمة . أما الركن الثالث فيتناول الاكاليات ، الذات الصفات : الافعال ، أسماء الله . وأما الركن الرابع فيتحدث عن النبوات ، والمعاد والاسماء والاحكام والامامة .

2 - انظر ترجمة الآبلي واتصال ابن خلدون به في « التعريف » ص 21 ثم ص 33 .

له حالتي إصداره وإيراده ... » (1) ويصفه في « التعريف » غير ما مرة بأنه « شيخ العلوم العقلية » ، وأنه كان يُعَلِّم هذه العلوم « ويبحثها بين أهل المغرب حتى حذى فيها الكثير منهم من سائر أمصارها ، وألحق الأصاغر بالأكابر في تعليمه » (2) .

كان عمر ابن خلدون عند اتصاله بالإبلي لا يتجاوز السادسة عشرة . وكان قبل ذلك قد تعلم القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن وبعض المتون الخاصة بالعلوم الدينية واللغوية . أما بعد هذا الاتصال بـ « شيخ العلوم العقلية » فيظهر أن صاحب « الباب » قد انصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة الفلسفة وعلومها ، من حساب ومنطق وكلام وإلهيات . . الخ . يقول ابن خلدون في هذا الصدد : « فلزمتُ مجلسه ، وأخذتُ عنه ، وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصول وعلوم الحكمة » (3) . ويقول أيضاً : « لم أزل منذ نشأت ونامزت مكيباً على تحصيل العلم ، حريصاً على اقتناء الفضائل ، متنقلاً بين دروس المعلم وحلفائه ، إلى أن كان الطاعون الجارف ، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة ، وهلك أبواي رحهما الله ، ولزمت مجلس شيخنا أبي عبد الله الأبلي ، وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنين ، إلى أن شذوت بعض الشيء واستدعاه السلطان أبو عنان ، فارتحل إليه ، واستدعاني أبو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحاق ... » (4) .

إن إعجاب ابن خلدون بالإبلي ، في هذه الفترة من حياته ، لا يوازيه إلا إعجابه بالعلوم العقلية وكلفه بها خاصة العلم الإلهي . ذلك لأن رأي ابن خلدون

1 - الباب ص 2 .

2 - التعريف ص 22 .

3 - التعريف ص 37 .

4 - التعريف ص 55 .

الشاب في الفلسفة يختلف اختلافاً كلياً عن رأيه فيها أثناء كهولته وشيخوخته. فإذا كان صاحب المقدمة يعلن بصراحة وقوة « إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » ، ويقول عن العلم الإلهي بأنه علم عقيم لا يوصل إلى يقين لكونه يبحث « في الموجودات التي وراء الحس (...) وذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها » ، ومن ثمة « فأي فائدة لهذه العلوم والإشتغال بها ؟ » (1) ، وإذا كان صاحب المقدمة يرى أن ادعاء الفلاسفة بأن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه ، بتلك البراهين قول « مزيف » مردود (2) . فإن رأي صاحب « اللباب » ابن خلدون الشاب ، يناقض هذا تماماً . لنستمع إليه وهو يتحدث عن الفلسفة وعلومها ، في مقدمة كتاب اللباب ، يقول : « ... وبعد فإن العلوم كثيرة ، والمعارف جمّة غزيرة ، وأشرفها العلم الإلهي الذي فاز عالمه بالسعادة ، وأعدت له الحسنى وزيادة ، تفتقر العلوم إليه ولا يفتقر إليها ، وتعول في مقدماتها عليه ، ولا يعول عليها » .

بهذه المبارات الصريحة الواضحة ، عبر ابن خلدون الشاب ، الذي لم يكن عمره يتجاوز العشرين سنة (3) ، عن مدى كلفه بالعلوم العقلية وأستاذه فيها . ولكن إذا كنا نستطيع من خلال ما تقدم التعرف عن كُتب على موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلومها في هذه الفترة من حياته ، وإذا كنا نعلم يقيناً أن أستاذه فيها هو الأبلي المذكور ، فإن « التعريف » و« اللباب » معاً ، يبخلان علينا بخصوص الكتب التي درسها ، أو الفلاسفة الذين قرأ لهم وكل ما نعلم في هذا الصدد هو أن صاحب « اللباب » درس على الأبلي جملة كتب من بينها محصل الرازي ، وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه الذي يقول :

1 - المقدمة ج 4 / 1203 .

2 - « ج 4 / 1204 .

3 - فرغ ابن خلدون من تأليف « اللباب » سنة 752 وكان قد ولد سنة 732 .

« ... فانتظفنا من يانع أزهاره (الآبلي) واغترفنا من معين أنهاره ، وأفاض علينا سبب علومه ، وحلانا بنشوره ومنظومه ، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب المحصل الذي صنّفه الإمام الكبير فخر الدين ابن الخطيب (الرازي) ، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق ، وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق ، فاخترته وهذبته وحذّو ترتيبه رقبته ، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي وقليلاً من بنات فكري » (1) .

واضح من كلام ابن خلدون هنا انه درس على الآبلي كتباً فلسفية أخرى قبل دراسته لمحصل الرازي وشرح الطوسي عليه . فما هي هذه الكتب ؟ ومن هم الفلاسفة الذين تعرّف ابن خلدون على آرائهم قبل دراسته للمحصل وبعدها ؟

اننا لا نجد في « الباب » ما يفيدنا في هذا الأمر شيئاً . أما « التعريف » فهو ، كما أسلفنا القول ، يقفل الحديث عن تفاصيل دراسة ابن خلدون للعلوم العقلية . ولكن مع ذلك ، فاننا من خلال بعض الفقرات الواردة في التعريف نستطيع أن نتعرف على ما يمكن أن يكون قد درسه ابن خلدون على استاذة الآبلي من كتب الفلسفة قبل دراسته لمحصل الرازي . من ذلك كتاب الاشارات والشفاء لابن سينا وبعض الكتب التي لخص فيها ابن رشد فلسفة ارسطو علاوة على كتب الحساب والهيئة والفرائض (2) .

وإذن فمن المحتمل جداً ، أن يكون ابن خلدون قد درس مع الآبلي جوانب مهمة من فلسفة ابن سينا وشروح ابن رشد على ارسطو . ومهما يكن الأمر ، فان ابن خلدون قد استطاع خلال تلك المدة التي لازم فيها أستاذه

1 - الباب ص 3 .

2 - التعريف ص 63 - 64 .

الآبلي بتونس أولاً ، وبفاس ثانياً ، أن يتعرف على جوانب مهمة من الفكر الفلسفي في الإسلام ، وأن يتمكن رغم حداثة سنه ، من الإقدام على تلخيص « المحصل » بأسلوب دقيق مركز ، وأن يضيف إليه « قلباً من بنات فكره » ، مما يدل على ان تفكيره الفلسفي قد بدأ يتفتح وأن معارفه الفلسفية قد أخذت تلتص وتتركز .

لكن مغادرة الآبلي لتونس ، في هذا الوقت بالذات ، وخلو هذه البلاد من المشيخة والأماطة لعودتهم الى المغرب الأقصى ، أو بسبب الطاعون الجارف الذي ذهب بحياة كثيرين منهم ، كل ذلك جعل صاحبنا يشعر بالوحشة والفراغ ، فقرر شد الرحال الى فاس للالتحاق بأساتذته ، خاصة الآبلي منهم . وعندما عزم ابن خلدون على الرحيل منعه أخوه الأكبر . غير انه ما لبث ان تمكن من التحاليل على شقيقه ، وتحقيق رغبته في السفر الى فاس . فهو يتحدثنا في التعريف عن حرب قامت بين أبي زيد الحفصي المطالب بعرش تونس وبين ابن تافراكين المستبد يومئذ بهذا العرش ، وان هذا الأخير كان في حاجة الى من يكتب العلامة عن سلطانه ، فاستدعى ابن خلدون وأسند اليه المهمة ، فقبلها وفي نيته مغادرة ساحة الحرب والتوجه الى فاس . وفي ذلك يقول : « ... فلما رجع بنو مرين الى مراكزهم بالمغرب ، وانحسر تيارهم عن افريقية وأكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة وأشياخ ، اعتزمت على اللحاق بهم ، وصدني عن ذلك أخي وكبير محمد رحمه الله . فلما دُعيت الى هذه الوظيفة ، سارعت بالإجابة ، لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب » (...) لما أصابني من الاستيعاش لذهاب أشياخي وعطلتي عن طلب العلم » (1) .

لقد كان الدافع الأساسي ، ولربما الوحيد ، الى قبول ابن خلدون منصب

كتابة العلامة لسلطان تونس عام 753 هـ ، هو التمكن من اللحاق بأساتذته الذين رحلوا الى فاس ، وبالحصول منهم الآبلي . وفعلًا فما أن وصل إلى عاصمة المغرب ، بعد بضعة شهور قضاها في التنقل بين قبائل المغرب الأوسط وفي حماية زعمائها ، حتى انكبّ على الدراسة والتحصيل ، غير مهمّ بوظيفة « الكتابة والتوقيع » التي أسندها اليه سلطان فاس آنذاك أبو عنان المريني ، والتي رأى فيها منصباً لا يتناسب مع ما تقلده أجداده من وظائف عليا . يقول : « ... فقدمت عليه (على أبي عنان سنة 755 هـ) ونظمي في أهل مجلسه العلمي ، والزمني شهود الصلوات معه ، ثم استعملني في كتابته . والتوقيع بين يديه ، على كُثره مني إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي ، وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب ، ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة وحصلت من الافادة على البُغية » (1) .

من هم هؤلاء الأساتذة الذين حصل « من الإفادة منهم على البُغية ؟ » وما هي نوع هذه الإفادة بالذات ؟ وبعبارة أخرى ما هي نوع المعارف التي انكبّ ابن خلدون على تحصيلها خلال مدة إقامته بفاس ، وهي مدة خمس سنوات (755 - 759) قضى ثلاثاً منها في حاشية السلطان ووسط مجالسه العلمية ، واثنين في السجن ؟ ثم ما هو العنصر أو العناصر الجديدة التي طرأت على حياته تفكيراً وسلوكاً ؟

بخصوص النقطة الأولى يشير « التعريف » الى عدد من هؤلاء الأصحاب والأشياخ الذين درس عليهم أو احتك بهم صاحب المقدمة . ويأتي على رأس هؤلاء طبعاً أستاذه الآبلي الذي نظمه أبو عنان « في طبقة أشياخه من العلماء ، وكان يقرأ عليه ، ويأخذ عنه الى أن هلك بفاس سنة سبع وخمسين وسبعمائة » (2) . وإذن فلقد بقي ابن خلدون ملازماً لأستاذه في العلوم

1 - التعريف ص 59 .

2 - « ص 38 .

العقلية ثلاث سنوات أخرى ، أو أقل من ذلك قليلاً . أما غير الآبلي من هؤلاء الأصحاب والأشياخ ، فإن ابن خلدون يذكر منهم بعض قدماء تلامذة الآبلي نفسه ، وغير قليل من علماء العصر من فقهاء وعُدَّتَيْن وأدباء ونحويين يذكر أسماءهم ويترجم للكثير منهم ويحتم كلامه عنهم بقوله : « . . . إلى آخرين وآخرين من أهل المغرب والأندلس كلهم لقيتُ وذاكرت وأخذت منه وأجازني بالإجازة العامة » (1) .

إن أستاذة ابن خلدون بفاس ، كانوا خليطاً من علماء مهتمين بالعقليات وآخرين منكبّين على الفقهيات ، وفريق ثالث يهتم بالأدب وعلوم اللغة . ويظهر أن السيادة في مجالس أبي عنان العلمية ، وبالتالي في المناخ الفكري العام السائد يومئذ بفاس ، كانت للعلوم الدينية والعربية مع احتفاظ المنطق لنفسه بمكانة مرموقة . وهذا ما يؤكد الأستاذ عبده كنون مؤرخ الفكر المغربي الذي يصفُ أبا عنان بأنه كان : « فقيهاً يناظر العلماء الجليّة عارفاً بالمنطق وأصول الدين ، وله حظ صالح من علمي العربية والحساب ، وكان حافظاً للقرآن عارفاً بناسخه ومنسوخه ، حافظاً للحديث عارفاً برجاله » (2) .

أما بخصوص النقطة الثانية التي طرحناها آنفاً ، فيمكن القول إن ابن خلدون قد حصل في فاس على « بغيته » من العلوم العقلية والنقلية معاً . فهو من جهة قد أتمّ دراسته الفلسفية على أستاذه الآبلي وغيره من قدماء تلامذة هذا الأخير ، ويظهر أن عنايته هنا قد انصرفت إلى المنطق بصفة خاصة ، قدرسه دراسة مستفيضة ، وألف للسلطان فيه « تقييداً مفيداً » كما يذكر ابن الخطيب (3) . وهو من جهة ثانية ، عاد إلى العلوم الدينية

1 - التعريف ص 65 - 66 .

2 - عبده كنون : النبوغ المغربي في الأدب العربي ، دار الكتاب اللبناني بيروت ط 2 1961 .

3 - أنظر نص ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون كما نقلها نفع الطيب ، في كتاب عبده عنان المذكور .

واللغوية ليدرسها بعمق وتفصيل في أمهات الكتب ، بعد أن كان قد بدأ في دراستها في المتون والمختصرات أيام تلمذته في تونس .

أما بخصوص النقطة الثالثة ، وهي تتعلق بالعناصر الجديدة التي قد تكون طرأت على حياة ابن خلدون تفكيراً وسلوكاً خلال مقامه بفاس ، فذلك ما سيكون موضوع الفقرة التالية .

ب - الشاعر والسياسي الطموح :

لم تكن مدينة فاس في عهد أبي عنان مدينة علم فقط ، ولم تكن حاشية هذا السلطان تضم رجال الفقه والحديث والأدب فحسب ، بل كانت المدينة عاصمة سياسية ، تضم رجالاً سياسيين عترة فنيين وغير عترة فنيين ، داخل حاشية السلطان وخارجها . كان من بين هؤلاء رجال من المغرب والأندلس ، وآخرون من المغرب الأوسط والأدنى . كان منهم الحر الطليق ، واللاجئ المستجير ، والمحجوز والسجين . وكان من الطبيعي أن يتصل ابن خلدون وهو الشاب المرموق ، هؤلاء وأولئك ويحتك بهم ويشاركهم أحداثهم ، بل ومؤامراتهم .

وعلى رأس هؤلاء الذين تعرف عليهم ابن خلدون من رجال السياسة المنتظمين في سلك حاشية السلطان ، أبو عبد الله محمد بن أبي زكرياء الحفصي ، أمير بجاية إحدى عواصم المغرب الأوسط الذي قامت فيه إمارات متنافسة متطاحنة (تلمسان بجاية ، قسنطينة) . لقد تنازل هذا الأخير مكرهاً عن ثغر بجاية للسلطان أبي عنان يوم عرج عليها عقب انتهاء حربه مع بني عبد الواد بتلمسان ، فملكها السلطان « وأنزل عماله بها وقتل الأمير أبا عبد الله معه الى المغرب ، فلم يزل عنده في حفاية وكرامة » . ويحدثنا ابن خلدون عن علاقته مع هذا الأمير المحتجز لدى السلطان فيقول : « ... ولما قدمت

على السلطان ابي عنان آخر خمس وخمسين واستخلصني، نبضت عروق السوابق بين سلفي وسلف الأمير أبي عبد الله ، واستدعاني للصحابة فأسرعت . وكان السلطان أبو عنان شديد الغيرة من مثل ذلك ، ثم كثر المنافسون ورفعوا الى السلطان ، وقد طرقة مرض أرجف له الناس ، فرفعوا له ان الأمير أبا عبد الله اعتمز على الفرار الى يمانية ، واني ساعدته على ذلك ، على ان يوليني حجابته . فانبعث لها السلطان وسطا بنا واعتقلي نحواً من سنتين إلى أن هلك ... ، (1) وفملاً فقد اتفق ابن خلدون مع أبي عبد الله هذا على أن يساعده على الفرار من فاس مقابل كتابته له عهداً بإسناد منصب الحجابة إليه عندما تنجح الخطة ويسترجع امارته .

هذه هي النكبة الأولى التي تعرض لها ابن خلدون . لقد أطلق سراح الأمير محمد ، أما هو فقد بقي في السجن مدة سنتين 758-759 إلى أن رفع الى السلطان خلال مرضه قصيدة يستمطفه فيها مما جعله يَعيدُ بالافراج عنه . غير ان السلطان عاجلته المنية آخر سنة 759 ، فاستبد بالدولة الوزير الحسن ابن عمر الذي بادر الى اطلاق جماعة من المعتقلين كان بينهم صاحبنا ابن خلدون . طلب ابن خلدون من الوزير المذكور السماح له بالعودة الى بلاده تونس ، فرفض وأعادته الى ما كان عليه من قبل ، 'مكرماً لإياه' 'مُحسناً' اليه . ولما ثار زعماء بني مرين على الحسن بن عمر وسلطانهم السعيد بن ابي عنان وولوا عليهم منصور بن سليمان أحد حفدة يعقوب بن عبد الحق جد ملوك بني مرين ، دخل ابن خلدون في خدمته الى أن قام أبو سالم ، شقيق ابي عنان من الاندلس التي كان منفياً اليها من طرف ابي عنان يوم انتزع الملك من والده . قام ابو سالم هذا للبطالة بعرض أبيه مستعيناً بوزيره الخطيب بن مرزوق الذي استعان بدوره بابن خلدون في إقناع شيوخ بني مرين لما كان بينه وبينهم من « المعبة والاتلاف » .

وعندما استقر أبو سالم على عرش أجداده راعى لابن خلدون مساندته ، فاستعمله « في كتابة سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبته » (1) ، ثم أسند إليه « خطة المظالم » وهو منصب قضائي رفيع لا يتولاها عادة الا كبار الفقهاء .

غير ان عهد السلطان أبي سالم لم يدم طويلاً (760 - 762) . فقد استبد عليه وزيره ابن مرزوق وأصبح الأمر المطلق ، الشيء الذي ثار ضده شيوخ المريين بقيادة عمر بن عبد الله الفودودي . لقد تمكن هذا الأخير من أبي سالم وقتله ، واستأثر بالسلطة بعد أن نصب على العرش أبا عمر ناشين بن أبي الحسن ، وقد كان « موسوساً في عقله » لا يقوى على تحمل أعباء الملك .

لقد كانت لابن خلدون صداقه قديمة ، من عهد أبي عنان ، مع الوزير عمر هذا ، فأقره في وظائفه وزاد من إقطاعه . ولكن صاحبنا لم يرض بذلك فقد كان - كما يقول هو نفسه - يسمو « بطفيان الشباب الى أرفع » من ذلك (2) فأعرض عن الوزير المذكور ، وقعد « عن دار السلطان مفاضباً له » ، وطلب منه السماح له بالرجوع الى بلده افريقية ، فامتنع الوزير أول الأمر خوفاً من أن يدخل صاحبنا في خدمة بني عبد الواد الذين استرجعوا ملكهم من بني مرين بتلمسان . وبعد مساع ووساطات ، وافق الوزير على مغادرة ابن خلدون فاساً شريطة ألا يمرّج على تلمسان . فاختار الذهاب الى الأندلس عند زميله سلطان غرناطة من بني الأحمر ، ووزيرها الشهير لسان الدين ابن الخطيب ، وقد كان تمرّف عليها عند مقامها لاجئين في فاس عند السلطان أبي سالم .

1 - التتريف ص 70 .

2 - « ص 77 .

سافر ابن خلدون الى الاندلس سنة 864 ، بعد ان بعث بأهله وأولاده الى قسنطينة عند أخوالهم عازماً على اللحاق بهم ، فاستقبله سلطانها ووزيرها استقبالاً عظيماً يقول عنه ابن خلدون : « . . . ثم أصبحت من القد قادمًا على البلد . . . وقد اهتز السلطان لقدمي وهياً لي المنزل من قصوره ، وبفرشه وماعونه ، وأركب خاصته للقائي ، تحفياً وبراً . . . ثم نظمتني في عليّة أهل مجلسه ، واختصني بالنجى في خلوته ، والمواكبة في ركوبه ، والمواكبة والمطايبة والفكاهة في خلوات أنسه » (1) .

وفي العام التالي قام ابن خلدون بجملة للسلطان ابن الأحمر لدى ملك قشتالة « الاسباني » لإتمام عقد الصلح بينهما فنجح في سفارته ، مما زاد في حظوته لدى السلطان ، فاعتزم الاستقرار هناك ، وبعث الى أهله ليتحققوا به من قسنطينة ، فقدموا عليه بعد ان هيا لهم « المنزل والبستان ودمنة الفلح وسائر ضرورات المعاش » (2) .

غير ان العلاقة بين ابن خلدون وزميله ابن الخطيب سرعان ما تعكرت فقد حرك السعاة غيرة وزير غرناطة وأحس صاحبنا بذلك ، فغشي من بطشه وهو المستبد بأمر الدولة يومئذ . وفي هذا الوقت بالذات وصلته رسائل من عند صديقه ابي عبد الله صاحب مجاية يخبره فيها بنجاحه في استعادة امارته ، ويطلب منه القدوم اليه لتولي منصب الحجابة الذي وعده به كما أشرنا الى ذلك من قبل . وقد كانت تلك فرصة سانحة مكثت ابن خلدون من مغادرة الاندلس بسلام ، بل معززاً مكرماً مزوداً برسوم التشجيع من املاء ابن الخطيب نفسه .

* * *

1 - التمرين ص 84 .

2 - » ص 90 .

تلك كانت تفاصيل الأحداث التي عاشها ابن خلدون ما بين وفادته على السلطان أبي عنان بفاس سنة 755 إلى مغادرة الأندلس قاصداً بجاية لتولي منصب الحجابة عند أميرها سنة 766 هـ . فما هي العناصر الجديدة التي طرأت على صاحب « الباب » في هذه الفترة الحظيرة الحرجة من حياته والتي تمتد أحد عشر عاماً ، ما بين بلوغه الثالثة والعشرين الى وصوله سن الخامسة والثلاثين؟

من الناحية السياسية ، نلاحظ انه كان خلال هذه الفترة رجلاً تستهويه المناصب الرفيعة ، ويستبد به طموح سياسي واضح . فقلقد تولى منصب « الكتابة والتوقيع » للسلطان أبي عنان على كره منه ، لأنه لم يعهد بثقل ذلك لسلفه ، ثم ترقى بعد ذلك الى منصب أعلى في عهد السلطان أبي سالم ، وهو منصب « كتابة السر » . ولكن طموحه السياسي جعله لا يرضى بهذا المنصب في عهد الوزير عمر المستبد . بأمر الدولة بعد مقتل أبي سالم ، والذي كانت لابن خلدون دالة عليه . لقد أعرض عن هذا المنصب رغم زيادة الوزير في جراته ، لأنه كان - كما قال - يتوق الى أكثر من ذلك . فما هو هذا المنصب الرفيع الذي كان يتوق اليه ؟

يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون كان يطمح في أن تكون له إمارة خاصة به . وهذا في نظرنا مجرد تخمين ، لا يستند على وقائع ملموسة . إن أهم منصب كان يسمو إليه ابن خلدون ، في نظرنا ، هو منصب الحجابة ، وهو من الناحية العملية أهم بكثير ، في بعض الأحوال ، من الإمارة أو الملك . لأن الحاجب يستبد بالأمر ، ولكن تحت حماية السلطان أو الأمير ، فهو منصب مهم ولكنه أقل خطراً عند تقلب الأحوال ، من منصب الإمارة . وفعلاً فقد تولى ابن خلدون منصب الحجابة لدى صديقه أمير بجاية ، ولكن عندما تقلبت الأحوال بهذا الأمير ، وعرض « أهل الحل والعقد » على ابن خلدون الاستبداد بإمارة بجاية ، رفض ، وفضل الإنسحاب كما سنبين ذلك بعد .

هذا من الناحية السياسية ، أما من ناحية نشاطه الفكري خلال هذه الفترة

من حياته ، فإن ابن خلدون قد تمكن ، أثناء مقامه بفاس وفي رعاية السلطان أبي عنان ، أن يتم دراسته للعلوم العقلية والنقلية معاً . وإذا كان مقامه بفاس قد مكّنه من الحصول على البُنية في هذه العلوم ، فإن اشتغاله بالسياسة جعله من جهة يطلع عن كتب على شؤون الحكم والدعائم التي يقوم عليها ، والأساليب المختلفة التي يلجأ إليها السلطان لحماية ملكه ، وقطع دابر المنافسين له ، كما مكّنه ذلك من جهة أخرى من الاتصال والأحتكاك برجال الدولة وكتابها المهتمين نظرياً وعملياً بشؤون السياسة والحكم . ويظهر أن هذا الاهتمام قد ساد تفكير العلماء ورجال الدولة والملوك في هذا العصر ، فقد طلب السلطان أبو سالم من كاتبه وحظيه ابن رضوان وضع كتاب له في السياسة الملوكية ، كما يذكر ذلك في مقدمة الكتاب (1) . وعلى الرغم من إغفال ابن خلدون لذكر هذا الكتاب ، مثل إغفاله لجميع الكتب التي ألغت في عصره ، فإننا لا نشك مطلقاً في أنه قد اطلع عليه أو على الأقل سمع به . فلقد كان ابن رضوان هذا صديقاً لابن خلدون كما يذكر ذلك في « التعريف » . كما كان معاً موظفين ساميين في حاشية السلطان . كما إننا نعتقد أن صاحب المقدمة قد اطلع خلال هذه الفترة من حياته سواء في الأندلس أو فاس على كتب أخرى

(1) هو كتاب « الشهب اللامعة في السياسة النافعة » . وتوجد منه نسخة مخطوطة في الخزانة العامة في الرباط . وقد قسم ابن رضوان كتابه هذا إلى خمسة وعشرين باباً تحدث فيها عن فضل الخلافة وحكمتها ، وسير الملوك ، وعن العدل والحكم وفضلها ، وعن مجلس الملوك وجلسائهم وسيرتهم ، وعن الوزراء والكتاب ، وتشديد المفاخر ، ومكارم الاخلاق التي يجب أن يتحلى بها الملوك ، كما عقد عدة أبواب للحديث عن قولية الخطط الدبيلة والعقلية ، وتنظيم بيت المال والمعاملة وسياسة الجنود والحروب وذكر الخصال التي فيها فساد الدول ... الخ . أما عن طريقة الكتاب فإن المؤلف يجمع تحت كل باب أقوالاً مختلفة في الموضوع منها أحاديث قديمة وما ورد على لسان الخلفاء ومنها الوصايا والحكم التي ذكرها المؤلفون قبله ، منسوبة إلى حكماء الفرس أو حكماء اليونان وغيرهم .

كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى كتاب مماثل ألفه أبو جو الزياتي ملك تلمسان على شكل وصايا لولي عهده ، تحت عنوان : « واسطة السلوك في سياسة الملوك » مخطوط بالخزانة العامة بالرباط .

في السياسة والآداب الملوكية والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما صنف من قبل أو ما تمّ تأليفه في عصره .

من ذلك ما كتبه صديقه ابن الخطيب في هذا الموضوع ، ومن ذلك أيضاً « سراج الملوك » للطرطوشي ، وكتاب السياسة المنسوب لأرسطو (1) والذي يتحدث عنه ابن خلدون ويشك في صحة نسبته إلى المعلم الأول (2) .

ومها يكن ، وسواء صح أن ابن خلدون قد اطلع على هذه الكتب وأمثالها خلال هذه الفترة ، أو أنه فعل ذلك بعد ، فمن الأكيد أنه قد تعرف في هذه المرحلة المهمة من حياته على جوانب كثيرة من الفكر السياسي السائد في عصره وفي العصور قبله . ذلك لأن الوظائف التي تقلدها كانت تتطلب منه الاطلاع على ما يسمى بآداب الملوك ، أو الآداب السلطانية ، اطلاعاً نظرياً وعملياً معاً . وهكذا فإن أحد العناصر الجديدة التي طرأت على فكره في هذه الفترة من حياته ، هو انشغاله ، بشكل من الاشكال ، بالتفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع .

أما العنصر الثالث الذي طرأ على فكره خلال هذه المرحلة من حياته العملية والسياسية ، فهو اشتغاله بالشعر . وهذا بشهادة ابن خلدون نفسه وشهادة زميله ابن الخطيب . يقول ابن خلدون عند حديثه عن ملازمته السلطان أبي سالم : « ثم أخذت نفسي بالشعر ، فانتشال علي منه بحور توسط بين الإجابة والقصور » (3) . وعلى الرغم من « مسحة التصوف » التي يرى

(1) هو كتاب « السيلة في تدبير الرئاسة » ، المعروف بـ « سر الأسرار » التي لمح صاحبها لأرسطوطاليس أنظر . عبد الرحمن بدوي : الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ، حيث نشر الكتاب وسقطه .

(2) المقدمة ص 345 ج 1

(3) التعريف ص 70

الاستاذ عبدالله عنان (1) أنها قد ظهرت في شعره في هذه الفترة، فإننا نجد أن الجانب المسيطر آنذاك على ابن خلدون ، لم يكن التصوف ، بل الطموح السياسي والاعتداد بالنفس ، كما يتجلى ذلك من النأذج التي أوردها في « التعريف » ، والتي منها هذه الأبيات ، وهي مقتطفة من قصيدة خاطبها ابن خلدون السلطان أبا سالم عند وصول هدية ملك السودان إليه . يقول .
في هذه الأبيات : (2)

أوربتُ زَنْدَ العَزَمِ في طَلبي وقضيتُ حقَّ المَجْدِ منْ قصدي
وَوَرَدْتُ عَنْ ظِلِّ مَنَاهِلِ فَرَوَيْتُ مِنْ عِزِّ وَمِنْ رِفْدِ

.

مَنْ مَبْلِغِ قَوَمِي وَدُونَهُمْ قَذْفُ التَّوَى وَتَنْوِفَةُ البُعْدِ (3)
أَنَيْتُ عَلَى رَجَائِهِمْ وَمَلَكَتُ عِزَّ جَمِيعِهِمْ وَحَدِي

ويقول في قصيدة أخرى رفعها إلى أحد المقربين لدى الوزير عمر يطلب منه التوسط لدى هذا الأخير للساح له بمغادرة فاس بعد أن لم يعد يرضيه منه المنصب الذي أسنده إليه ، يقول : (4)

إِلَامَ مَقَامِي حَيْثُ لَمْ تُرَدِّ الْعُلَى مُرَادِي وَلَمْ تُحْطِرِ الْقِيَادَ ذُلُولُ
أَجَاذِبُ فَضْلِ الْعُمَرَى يَوْمًا وَلَيْلَةً وَسَاءَ صَبَاحُ بَيْتِهَا وَأَصِيلُ

(1) عبدالله عنان ، نفس المرجع المذكور ص 33

(2) للتعريف ص 75

(3) ناقة قنوف . متقدمة في سيرها على الأبل . والتوى ، البعد . والتنوفة من الأرض الفقير منها .

(4) التعريف ص 78.

وَيَذْهَبُ فِي مَا بَيْنَ يَاسٍ وَمَطْلَعٍ زَمَانٌ بَنِيْلُ الْمَعْلُوثَاتِ بِخَيْلٍ
تُعَلِّلُنِي عَنْهُ أَمَانٌ خَوَادِعُ وَيُؤَسِّسُنِي لَيَّانٌ مِنْهُ مَطْلُوطٌ

وعلاوة على انشغال ابن خلدون بالشعر خلال هذه الفترة ، فقد صدرت منه تأليف وتقييدات أشار إليها ابن الخطيب في كتابه « تاريخ غرناطة » ، حيث يقول عنه . « ... شرح البردة شرحاً بديعاً دكّ به على انفساح ذرعه وتقنن أدراكه وغزارة حفظه » ، ولخص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق ، ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتاباً في الحساب ، وشرع في شرح الرجز الصادر عنه في أصول الفقه بشيء لا غاية له في الكمال (. . .) ونهض لهذا العهد قدما في ميدان الشعر ، وتقده باعتبار أساليبه ، فاثالث عليه جوهه ، وهان عليه صعبه ، فأتى بكل غريبة . » (1)

إن هذا النص مهم جداً ، فعلاوة على ذكره لمؤلفات تجهلها لابن خلدون ، فإنه يشير إلى أن صاحبنا كان قد كتف عن النظر في العقليات ، على الأقل عند قدومه إلى الأندلس ، كما تدل على ذلك العبارة السالفة (. . .) وعلّق السلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق .) والجدير بالإشارة هنا أن شهادة ابن الخطيب ، سواء فيما يتعلق بمصنفات ابن خلدون أو بانصرافه عن العقليات إلى الشعر ، شهادة لا يمكن الطعن فيها ، فقد اطلع ابن خلدون على ترجمة ابن الخطيب له ، لأن هذا الأخير كتبها عندما كان صاحبنا مقياً في الأندلس في رعاية سلطانها ووزيره ابن الخطيب . ويؤكد هذا ما ختم به هذا الأخير كلامه عن ابن خلدون ، حيث كتب يقول : « وهو الآن بحالته الموصوفة من الوجاهة والحظوة قد استعمل في السفارة إلى ملك

(1) انظر ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون نقل عن فتح الطيب المغربي في كتاب عباده عتات المشار إليه آتفا ص 215.

قشتالة فرآقه' وعرف حقه « (1) كما يشهد على ذلك أيضاً، التشابه الكبير بين عبارات ابن خلدون في وصف استقبال ابن الأحمر سلطان الأندلس إياه، وقد أوردناها سالفاً ، والعبارات التي يتحدث بها ابن الخطيب عن هذا الاستقبال نفسه حيث يقول : « وورد الأندلس (٠٠٠) واهتز له السلطان وأركب خاصته لتلقيه ، وأكرم وفادته ، وخلع عليه ، وأجلسه بمجلسه ، ولم يدخر عنه براً ومواكلة ومراكمة ومطايبة وفكاهة . »

وهنا نتساءل لماذا انصرف ابن خلدون في هذه الفترة عن النظر في العقليات؟ وهل كان هذا الانصراف مؤقتاً فقط، أم نتيجة تحوّل في موقفه من الفلسفة وعلومها ، هذا التحول الذي ستنعكس آثاره بقوة في المقدمة ، خاصة منها الفصول التي ينتقد فيها الفلسفة والفلاسفة ؟

ليس من السهل أن نجيب بشكل قاطع على هذا السؤال . فالرجل لا يُعنى في « التعريف » إلا بوصف نشاطه الإجتماعي والسياسي . أنه يؤرخ لساوكه الخارجي ، لا لإراحل تطوره الفكري . وكل ما يمكننا قوله في هذا الصدد ، هو أن شخصية ابن خلدون لم تكن شخصية فيلسوف منصرف عن الحياة العملية ومشاغلاً إلى التأمل والنظر ، فلقد كان الرجل عملياً أكثر منه نظرياً . وعلى الرغم من أنه قد غادر تونس بدافع الإلتحاق بأساتذته طلباً للعلم ، وعلى الرغم من إعجابه آنذاك بالعلوم العقلية إعجاباً واضحاً ، فإن الجلو الذي ارتقى فيه بمدينة فاس لم يكن جو فلسفة بل كان بالدرجة الأولى جو فقه وسياسة . نعم لم تكن هناك ، فيها نستقد ، محاربة واضحة للفلسفة من جانب الفقهاء أو الحكام ، ولكن هذا لا يعني أن المناخ السائد في فاس يومئذ كان مناخاً فلسفياً أو مشجعاً على الدراسات الفلسفية . لقد استقر في الأذهان ، منذ حملة الغزالي على الفلاسفة وما تبعها من فتاوى الفقهاء المتزمتين،

(1) للرجع المذكور ص 219

إن الفلسفة « علم » غير مرغوب فيه من الوجهة الدينية. بل إن تهمة الاشتغال بالفلسفة ، وبالتالي « الكفر والإلحاد » ، كانت سيفاً مصلتاً يهدد الرقاب باستمرار ، خصوصاً رقاب أولئك الذين كانوا يتمتعون بمراكز سياسية تجعلهم دوماً هدفاً لسمائات المنافسين ولطعن الطاعنين . ولما كان ابن خلدون من أصحاب الروائف والنفوذ ، فقد كان عليه ، إذا ما أراد الاحتفاظ ببركزه السياسي ، وتجنب التعرض لمثل تلك التهم الخطيرة ، أن يساير الركب فينقطع عن العقلليات جمة ، والفلسفة منها خاصة ، وينصرف إلى العلوم الدينية وفي مقدمتها الفقه . إن التمكن في هذه العلوم ، كان وحده « جواز المرور » إلى حياة النخبة يومئذ . وهكذا فإن ولاية ابن خلدون لحطة المطالم - القضاء أيام أبي سالم وحوالي 762 هـ ، ذات دلالة في هذا الصدد ، إنها تشير إلى أن صاحبنا كان في ذلك الوقت ، وعمره آنئذ ثلاثون سنة ، شخصية بارزة في الفقه وعلوم الدين .

ولكن على الرغم من أن هذه العوامل كلها قد تصلح لتتخذ كآساس تفسر به انصراف ابن خلدون في هذه المرحلة من حياته عن الفلسفة وعلومها ، فإنها لا تكفي ، في نظرنا ، في تفسير موقفه المعادي للعلم الإلهي كما حفظته لنا فصول المقدمة ، كما أنها غير كافية لتصبغ تفكيره بتلك الصبغة الصوفية الواضحة . إن الإشتغال بالفقه لا يستدعي التصوف أو الاعتقاد في « الكشف الصوفي » بالشكل الذي نجلده في المقدمة . بل قد يكون العكس هو الصحيح تماماً ، فالملاقة بين الفقه والتصوف بهذا المعنى ، كانت علاقة عداوة . ولعل أشد خصوم الفقهاء بعد الفلاسفة العقلانيين هم رجال التصوف بالذات .

ولهذا فإننا نعتقد أن موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف مما ، كما سجلته فصول المقدمة ، لا بد أن يكون متأخراً عن هذه المرحلة من حياته ، وبالتالي فإنه سيكون نتيجة عوامل أخرى تدخلت في مرحلة تالية . . . فما هي هذه العوامل إذن ؟ وما هي بالضبط هذه المرحلة الخطيرة من حياة ابن خلدون السياسية والفكرية ؟ ذلك ما سنبحث فيه في الفصل التالي .

الفصل الثالث

من النكبة ... الى « المقدمة »

١ - نقطة تحول خطيرة

تركنا ابن خلدون وهو في طريقه من الأندلس إلى يحاية لتولي منصب الحجابة الذي وعده به الأمير أبو عبد الله عندما يسترجع إمارته . وقعلا فقد استرجع هذا الأخير إمارة يحاية ، وتولى صاحبنا منصب الحجابة الذي قلنا إنه كان غاية طموحه السياسي . لقد كان منصب الحجابة في ذلك الوقت مهما حقاً ، بل لأنه كان أعلى المناصب الحكومية . يقول ابن خلدون « ومعنى الحجابة - في دولنا بالمغرب - الاستقلال بالدولة ، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته ، لا يشاركه في ذلك أحد. » (1)

وعندما وصل إلى يحاية خصص له صاحبها استقبالا يليق بالمنصب الخطير الذي أسنده إليه . ويحدثنا ابن خلدون عن هذا الاستقبال في كثير من الفخر والاعتزاز ، فيقول : « فاحتفل السلطان صاحب يحاية لقدمي ، وأركب

(1) التعريف ص 97

أهل دولته للقائي، وتهاقت أهل البلد علي من كل أوب يمسخون أعطافي ويقبلون يدي ، وكان يوماً مشهوداً . ثم وصلت إلى السلطان قحياً وفدي ، وخلع وحمل ، وأصبحت من الغد وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي ، واستقلت بمحض ملكه ، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه ، وقدمني للخطابة يجامع القصة ، وأنا على ذلك عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة - إلى تدريس العلم أثناء النهار يجامع القصة لا أنفك عن ذلك . ، (1)

لقد بلغ ابن خلدون إذن قمة مطامحه ، فهو من جهة المستقل بأمر الدولة ، وهو من جهة أخرى المحدث بالمسجد . ولا شك أن الأقبال على دروسه كان عظيماً ، ليس لأنه كان فصيحاً واسع الاطلاع فقط بل أيضاً لأنه كان رجل الدولة الأول الذي يسعى الناس عادة للتقرب منه بمختلف الوسائل وفي كل مناسبة .

غير أن ابن خلدون المتربع على قمة المجد كان في واد ، وما تحبسه له الأقدار في واد آخر . فما هي إلا سنة أو أقل من سنة ، حتى نزل صاحبنا من مرتبة المستبد بأمر الدولة إلى مرتبة اللاتجيه المشرود . ذلك أن نزاعاً قام بين سلطان بجاية أبي عبدالله ، وبين ابن عمه أبي العباس ، سلطان قسنطينة بسبب « المشاحة في حدود الأعمال من الرعايا والعمال » ، وقد أراد أمير بجاية أن يعزز موقفه ضد ابن عمه بالمصاهرة مع صاحب تلمسان ، ولكن هذا الأخير يادر فنهض للقتال بعد أن بعث دعائه إلى أهل بجاية ، يؤلبونهم ضد أميرها « بما كان يرهف الحد لهم ويشدد وطأته عليهم فأجابوه إلى الإنحراف عنه » . وقامت الحرب بين الأميرين كان النصر فيها لصاحب قسنطينة ، والمهزبة ، بل الموت لأمير بجاية .

(1) التعريف ص : 97-98

ويحدثنا ابن خلدون عن هذا الموقف الخطير ، ولكن بعبارات هادئة ، فيقول : « وجاءني الخبر بذلك ، وأنا مقم بقصبة السلطان وقصوره ، وطلب مني جماعة من أهل البلد القيام بالأمر ، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء السلطان ، فتفاديت من ذلك ، وخرجت إلى السلطان أبي العباس ، فأكرمني وحياتي ، وأمكنته من بلده ، وأجرى أحوالي كلها على معهودها ، وكثرت السعاية عنده مني والتحذير من مكاني ، وشعرت بذلك ، فطلبت الإذن بالإنصراف بعهد كان منه في ذلك ، فأذن لي بعد لأي ، وخرجت إلى العرب ، (1) ونزلت على يعقوب بن علي . ثم بدا للسلطان في أمري وقبض على أخي واعتقله ببونة وكسب بيوتنا يظن بها ذخيرة وأموالاً ، فأخفق ظنه ، ثم ارتحلت من أحياء يعقوب بن علي ، وقصدت بسكرة لصحابة ببني وبين شيخها أحمد بن يوسف بن مزنسى وبين أبيه ، فأكرم وبر ، وساهم في الحادث بماله وجاهه . » (2) عبارات هادئة ولا شك ، ولكن ابن خلدون يتحدث عن هذه النكبة ، في التعريف ، حديث الذكرى التي تلاشى الانفعال المرافق لها مع طول المدة وتبدل الأحوال .

والواقع أن هذه الحادثة كانت شديدة الوقع على نفس ابن خلدون ، بل أنها تشكل نقطة تحول خطيرة في تفكيره وسلوكه . لنستمع إليه يتحدث عن هذه النكبة ويشرح حاله بعدها ، في رسالة جوابية يبعث بها إلى صديقه ابن الخطيب بعد سنتين من الحادثة . يقول : « .. وإن تشوقت السيادة الكريمة إلى الحال ، فعلى ما علمت ، سيراً مع الأمل ، ومغالبة للأيام على الحظ ، واقطاعاً للقفلة جانب العمر .

هل ناقمي والجدّة في صعب مرّي مع الآمال في صعد

رجع الله بنا إليه . ولعل في عظمتكم النافعة ، شفاء هذا الداء العياء (ن

(1) يقصد عرب وياح بزعملة يعقوب بن علي .

(2) التعريف ص 99-100

شاء الله « ثم يضيف قائلاً : « على أن لطف الله مصاحب ، وجوار هذه الرياضة الزنية - وحسبك بها عظمة - عصمة وافية . صرفت وجهه القصد إلى ذخيرتي التي كنت أعتدّها من كمال عنت ، على حين تقاوم الخطب ، وتلون الدهر ، والافلات من مكان النكية ، وقد رتعت حولها ، بعد ما جرت له الحادثة بِمَهْلِكِ السلطان المرحوم علي يد ابن عمه ، قريعه في الملك وقسيمه في النسب ، والتياث الجاه ، وتغير السلطان ، واعتقال الاخ الخلف والياس منه ، لولا تكليف الله في نجاته ، والعبث بعده في المنزل والولد ، واغتصاب الضياع المقتناة من بقايا ما متعت به الدولة النصرية - أبقاما الله - من النعمة ، فأوى إلى الوكر ، وسام في الحادث وأثرك في الجاه والمال (٠٠٠) حتى رأى الدهر مكافي ، وأمل الملوكة استخلاصي وتجاروا في إحتفائي ، والله المخلص من عقاب الآمال ، والمرشد إلى نبد هذه الحظوظ المورطة . » (1)

وفعلا ، فقد « رأى الدهر مكانه » من جديد ، فوصله من عند أبي حمص صاحب تلسان ، مع ورود رسائل إبن الخطيب إليه ، كتاب يدعو فيه للقدوم عنده لتولي منصب الحجابة ، بل إنه يعث إليه مع الرسالة مرسوم تمينه . ولكن ابن خلدون كان قد قرر الإنصراف عن المناصب السياسية ، ونبذ حظوظها المورطة ، فاستغنى بإرسال أخيه يحيى - الذي كان قد أطلق سراحه - للنيابة عنه . فعل ذلك ، كما يقول : « مفادياً عن تجشم أهوالها (الوظيفة) ، بما كنت نزع من غواية الرتب ، وطال عليّ إغفال العلم ، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوكة ، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس... » (2)

إنقلاب خطير إذن يتجسّس في هذا الأعراض عن « الخوض في أحوال الملوكة » ، وبعث « الهمة على المطالعة والتدريس . » ولكن هل سينجح ابن

(1) التعريف . ص 125.

(2) التعريف ص 103

خلدون في الانسحاب من الميدان السياسي دفعة واحدة ؟ لا شك أن الخروج من باب السياسة أصعب بكثير من الدخول منه ، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد استطاع كبح جماح طموحه السياسي إلى حد كبير . فخلال الفترة التي تمتد ما بين نكبته هذه ، وبين اعتقاله قلعة ابن سلامة حيث سينكب على التأليف ، وهي فترة عشر سنوات (767-776) ، نجد ابن خلدون منصرفاً عن الوظائف إنصرافاً كلياً ، لا يشارك في السياسة إلا من بعيد ، وفي الأحوال التي يضطر فيها إلى ذلك لإضراراً ، خوفاً على نفسه من الانتقام والتنكيل . وهكذا نجد طوال الفترة التي قضاها منصرفاً عن ابن مزني بسكرة (7 سنوات) يسلم أبا حمو ملك تلمسان مناصراً له من بعيد بتأليف القبائل حوله . كما نجد أيضاً عندما اعتزم السلطان المريني عبدالعزيز غزو تلمسان ، وكان ابن خلدون حينئذ في مهمة لصالح أبي حمو ، يطلب من هذا الأخير السماح له بالإنصراف إلى الأندلس « لتعذر الوجهة إلى بلاد رباح » ، وقد أظلم الجو بالفتنة وانقطعت السبل « (1) ولكن السلطان المريني بإدر بالقبض عليه ، ثم أطلق سراحه ، فالتجهم كما يقول » إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين (بتلمسان) ونزلت بحواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم لو تركت له . » وفعلاً فإن ابن خلدون لم يترك لشأنه ، فقد أصبح خلال هذه المدة مختصاً في شؤون القبائل ، ذا نفوذ بينها ، فطلب منه السلطان المريني تأليف القبائل له : « فاستدعاني من خلوتي بالمعباد عند رباط الولي أبي مدين ، وأنا قد أخذت في تدريس العلم واعتزمت على الانقطاع » . وقام ابن خلدون بالمهمة على كره منه ، وما كان له أن يفعل غير ذلك ، وهو يطلب السلامة بأي ثمن . وبعد انتهائه من هذه المهمة انقطع ثانية إلى بسكرة . وفي هذا الوقت بالذات (772 هـ) . وبينما هو مقيم عند ابن مزني ، وصله خبر قدوم صديقه ابن الخطيب إلى المغرب ، فأرأى من صاحبه ابن الأحمر . وقد كتب صاحبنا إلى وزير غرناطة رسالة جوابية

(1) التتريف ص 134.

يظهر منها بوضوح استمرار ابن خلدون على فكرته في اعتزال السياسة والعزوف عن الوظائف ، كما نلاحظ من خلالها بروز نزعة جديدة في فكر ابن خلدون ، هي نزعة التصوف . يقول مخاطباً زميله ابن الخطيب : « ... فعمدت الله لكم على الخلاص من ورطة الدول على أحسن الوجوه ، وأجل الخارج الحميدة المواقب في الدنيا والدين العائدة بحسن الآمال (...) . وهنيئاً فقد نالت أنفسكم التوافة أبعد أمانها ، ثم تأقت إلى ما عند الله . وأشهد لما ألهتم للأعراض عن الدنيا ونزع اليد من حطامها عند الأصحاب والأقبال ، ونهي الآمال إلا جذباً وغناية من الله وحياً . » ليس هذا فحسب بل أن ابن خلدون ينصح صديقه بعدم الاعتذار بالخفاوة التي لقيها عند حكام المغرب ، ويطلب منه التوجه إلى الله « حتى يأخذ بيدكم إلى قضاء المجاهدة ويستوي بكم على وجودي الرياضة والله يهدي للذي هي أقوم . وكأني بالآقدام نقلت ، والبصائر بإلهام الحق صقلت ، والمقامات خلفت بعد أن استقبلت والعرفان شئت أنواره وبوارقه ، والوصول انكشفت حقائقه لما ارتفعت عوائقه ... » (1)

بقي ابن خلدون في بسكرة إلى أن تغيرت الحال بينه وبين صاحبها ابن مزني فقصده فاساً سنة 774 هـ حيث أقام « في ظل الدولة وغنايتها (...) عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه » (2) ولكن مقامه فيها لم يطل (سنة واحدة) ، فقد تغيرت له الأحوال هناك أيضاً وطلب الانصراف « إلى الأندلس بقصد القرار والانتباه والمكوف على قراءة العلم . » فأجاز إليها سنة 776 هـ ، ولكنه سرعان ما اضطر إلى مغادرتها بتدخل من المفاربة ، فرجع

(1) التعريف ص 144 - 145 . هذه العبارات كما هو واضح ، مليئة بالمصطلحات الصوفية . (الرياضة تهذيب النفس . الآقدام : المواقب التي تثبت للعبد في علم الحق . البصائر تزي القلوب المنورة بنور القدس . المقامات : درجات السالكين .)

(2) التعريف ص 244 .

إلى العبّاد بتلمسان ليشتغل بالعلم والتدريس» (1) بعد أن نجح في الاعتذار إلى أبي حمو الذي استرجع ملكه فيها . وخلال اقامته الثانية هذه في العبّاد طلب منه أبو حمو مرة أخرى القيام بمهمة السفارة إلى قبائل الدّواودة لاستئالتها إلى جانبه . وهنا سيكون ابن خلدون قد ملّ هذا النوع من العمل السياسي غير المباشر ، مستوحشاً منه ، ناكراً له على نفسه مؤثراً التخلي والانقطاع فينظّاهر بقبول المهمة ، ولكنه ما أن يفادر تلمسان حتى يعرج ذات اليمين حيث سينتهي به الأمر أخيراً إلى قلعة ابن سلامة (776 هـ) التي ارتبط اسمها باسم مقدمته المشهورة . (2)

...

يرى كثير من الباحثين أن فترة الانزوال عند ابن خلدون تبدأ من هذه السنة بالذات ، السنة التي قصد فيها قلعة ابن سلامة . والحقيقة أن فترة الانزوال ، بمعنى العزوف عن المناصب السياسية والانقطاع للعلم ، تبدأ قبل هذا التاريخ بعشر سنوات أي منذ نكبة أمير بجاية سنة 767 هـ. لقد عاش ابن خلدون خلال هذه المدة الطويلة فترات استقرار مهمة (7 سنوات مع ابن مرني في بسكرة وسنة في العبّاد وأخرى في فاس) ، وهو لم ينتقل من هنا إلى هناك إلا لكونه كان يجد نفسه مضطراً . لقد كان ابن خلدون من قبل ، أي منذ قدومه على أبي عنان ، إلى ولايته الحجابة لأمر بجاية ، يركض وراء المناصب السياسية . أما الآن فهو على العكس من ذلك يتجنب بكل قواه « الخوض في أحوال الملوك » ويسابق الأحداث من أجل الإفلات من مخاطرها والفوز بالسلامة والفراغ .

(1) التعريف ص 226 .

(2) التعريف ص 228-229 .

فما هي دراعي هذا الانقلاب المفاجيء ؟ وما نوع العلم الذي يقول عنه أنه طال عليه إغفاله ؟

بخصوص السؤال الأول يمكن القول ، بإدء ذي بدء ، إن صدمة النكبة كانت قوية على نفس ابن خلدون ، ليس فقط نكبة صديقه وسلطانة أمير يجاية ، بل أيضاً نكبته هو باعتقال أخيه وتفتيش منزله ومصادرة أموال أسرته . نعم لقد تمرض ابن خلدون قبل ذلك للاخفاق مرات عديدة : فقد سجن في عهد أبي عنان سنتين كاملتين ، وتكرر له الأصحاب ورجال الدولة في أواخر عهد أبي سالم ، ولم يعامل المعاملة التي كان يرى نفسه أهلاً لها بعد مقتل هذا الأخير أثناء حكم الوزير عمر ، وتكرر له ابن الخطيب ، فتوجس منه خيفة قبيل مفادرتة الأندلس إلى يجاية ، ولكن هذه الاخفاقات كلها لم تصرفه عن متابعة الخط الذي سار فيه : السباق نحو الوظائف الرفيعة .

إن تأثر نفس ابن خلدون من هذه النكبة التي توجت حياته السياسية كان عظيماً حقاً ، فلقد أظلمت الدنيا في عينيه ، بعد أن تكرر له الدهر وقلب له ظهر المجن ، فغادر يجاية إلى البادية ، ويتميزه الخاص ، يمكن القول إنه غادر « العمران الحضري » إلى « العمران البدوي » . لماذا ؟ هل لأنه اكتشف فجأة مثالب « الحضارة » ومحاسن البداوة ؟ أم أن أحوال العمران قد أخذت في التناقص ، وأن الدول تمشي طور هرمها ، وأن العالم على أبواب تحول كبيرة ، وبالتالي فمن العبث الطموح إلى تحقيق أهدافه في الاستبداد بالسلطة والأفراد بالمجد ؟

إذا كان الجواب عن هذه الأسئلة بالإيجاب فمعنى ذلك أن بدور نظرياته السياسية والاجتماعية قد بدأت تبرز في ذهنه منذ الآن . والحق أننا لا نستبعد ذلك . والذي يحملنا على هذا الاعتقاد جملة أمور ، منها :

1 - إن ابن خلدون لم يكن بالرجل الذي تسوقه الأحداث وتلعب به

عواصف السياسة . فلقد شاهدناه في معظم الأحوال التي تعرض فيها للإخفاق أو ما يشبه الإخفاق ، يستبق الأحداث . لقد كان ابن خلدون سياسياً ذكياً ، يشم الأزمات قبل وقوعها ويعمل جاهداً وبمختلف الوسائل للإفلات منها حتى ولو أدركته . وهذا الذكاء السياسي الذي كان يفلته من قبضة الحكام والخصوم ، لا يستبعد أن يدفعه للعمل من أجل الإفلات من السياسة جملة ، لأن أحوال الحكم والسياسة تسير وفق خطط - أو طبائع - لا يمكن التحكم فيه .

2 - إن التفكير السياسي كان سائداً ، كما قلنا ، في الأوساط التي عاش فيها ابن خلدون . فكل ملك ، وكل أمير ، وكل وزير ، كان شغله الشاغل ، العمل والتفكير من أجل الاحتفاظ بسلطته ، نظراً لعدم الاستقرار السائد حينذاك . ومن الطبيعي أن يكون النقاش في المجالس الملوكية والاجتماعات الخاصة يدور ، أولاً وبالذات ، حول القوى الفاعلة في أحداث العصر . وتكليف السلطان أبي سالم لكتابه ابن رضوان بتأليف كتاب له في « السياسة الملوكية » ، يعكس بوضوح هذا الاهتمام السائد بشؤون الحكم والسياسة يومئذ .

3 - على أننا نمتلك ما يشبه أن يكون دليلاً على أن النظريات السياسية والاجتماعية ، عند ابن خلدون ، بدأت تتكون في هذه الفترة بالذات . فقد كتب ابن خلدون في رسالة جوابية بعث بها إلى ابن الخطيب عام 769 هـ ، كتب يصف حالة المغرب الأوسط آنذاك واصفاً إياه بـ « نقص الأرض من الأطراف والوسط ، وخمود دُبال الدول في كل جهة... » (1)

إن الروح التي كتبت بها هذه الرسالة هي نفس الروح التي نجدتها في فصول « المقدمة » التي تتحدث عن هرم الدول وأسبابه وما يصاحب هذا الهرم من

مظاهر اقتصادية واجتماعية وسياسية . (1)

تلك كانت في نظرنا دواعي هذا الانقلاب المفاجيء وأسبابه ، أما بخصوص النقطة الثانية ، وهي نوع العلم الذي يقول عنه أنه طال عليه إغفاله، هل يقصد بذلك العلوم العقلية التي أولع بها في فترة شبابه ، أم يقصد العلوم الدينية التي انصرف إليها بعد ذلك ، أم يقصد غير هذه وتلك ؟ فإننا وإن كنا لا نستطيع الجواب بشكل قاطع عن هذه الأسئلة، فإنه بإمكاننا أن نسجل على الأقل الملاحظات التالية :

1 - لقد اتصل ابن خلدون بابن الخطيب في الأندلس ، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير منهمكاً في كتابة مؤلفه المشهور « تاريخ غرناطة ». وابن الخطيب علاوة على كونه أديباً مبرزاً ، فهو ذو ميول إلى التاريخ واضحة ، تشهد بذلك المؤلفات التي خلفها في الموضوع . وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون قد انصرف ، من جهة ما انصرف إليه من أنواع العلوم ، إلى دراسة التاريخ . لقد كان ابن الخطيب يؤرخ لغرناطة موطنه ، فلماذا لا يؤرخ صاحبنا لبلاده المغرب ؟ أضف إلى ذلك أن الأهتمام بالتاريخ في البلاد المغربية خلال هذا القرن كان شائعاً . لقد ظهر في هذا العصر كبار المؤرخين المغاربة من أمثال ابن أبي زرع صاحب « القرطاس » ، وابن عذاري المراكشي صاحب « البيان المغرب » وأبي الحسن الجزائري مؤلف « زهرة الآس » وأبي اسحق التّساوري مؤلف تاريخ أبي سعيد عثمان المريني ... الخ. وقد استفاد ابن خلدون من هؤلاء ، بل أنه اعتمد على بعضهم اعتماداً كبيراً في تأريخه لشمال أفريقيا إلى عهده . وإذن فإن انصراف ابن خلدون إلى

(3) الملاحظ هنا بصفة خاصة هو تركيزه على انتقاص الدول من الأطراف ، وتشبيه الدولة في طور هرمها بـ « الذئب في السراج إذا فني زيتته » وهو نفس التشبيه الذي سيتكرر في المقدمة. انظر ص 473 ج 2 - 697 ج 2

التاريخ ، في هذا العهد ، له ما يبرره ، خصوصاً وأن الإخفاق في السياسة كثيراً ما يدفع إلى تأمل الماضي ودراسته .

2 - لقد ظهرت على ابن خلدون خلال هذه المدة نزعة صوفية كما أشرنا إلى ذلك من قبل . ولهذا فإننا لا نستبعد انصرافه خلال هذه الفترة إلى دراسة التصوف ، خصوصاً وقد لجأ إلى رباط الشيخ أبي مدين بتلسان مرتين ، وهو رباط كان ملجأ للصوفية .

3 - ولكن هذا أو ذلك لا ينفي كون ابن خلدون قد توسع في دراسته للعلوم الدينية والعقلية معا ، خلال هذه المدة ، خصوصاً في المؤلفات ذات الطابع الديني - العقلي ، كؤلفات الغزالي التي كان لها أثر كبير في تفكيره ولفته ومصطلحاته .

4 - إن إقامة ابن خلدون عند ابن مزني وسط القبائل ، لمدة سبع سنوات ، وقيامه خلال هذه المدة من حين لآخر بمهمة الاتصال بهذه القبائل أو تلك ، لمحاولة إقناعها بناصره هذا الجانب أو ذاك ، إن إقامته هذه في «قلب» العمران البدوي لا بد أن تكون قد أثارت انتباهه إلى الظواهر الاجتماعية السائدة في هذا النوع من العمران ، وعلى رأسها ظاهرة العصبية بالشكل الذي تحدث عنها به . مثلما أن إقامته من قبل في مختلف حواضر المغرب العربي والأندلس قد جعلته يطلع عن كتب على أحوال العمران الحضري وعوائده أهله وأخلاقه وطبائعهم .

وهكذا نستطيع من خلال ما تقدم أن نستنتج أن فكر ابن خلدون بالشكل الذي ندرسه في « المقدمة » قد تشكلت دعائمه في هذه الفترة بالذات ... وإذا جاز لنا هنا استعمال المصطلحات المعاصرة ، فإنه يمكن القول إن ابن خلدون قد قضى مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي في تونس مسقط

رأسه ، ثم تابع بعد ذلك دراسته الجامعية في فاس ، لينصرف أخيراً إلى مرحلة البحث العلمي في بسكرة عند ابن مزني وفي رباط أبي مدين بتطوان ، أما مرحلة استخلاص نتائج البحث فقد تمت في قلعة ابن سلامة .

2 - المقدمة بين التأليف والتنقيح

أقام ابن خلدون في قلعة ابن سلامة أربع سنوات (776-780). ويحدثنا عن نشاطه خلال هذه السنوات الأربع ، فيقول : « فأقمت بها أربعة أعوام ، متخلياً عن الشواغل كلها ، وشرعت في تأليف هذا الكتاب ، وأنا مقيم بها ، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الخطوة » فسالت فيها شأبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتحضت زبدتها ، وتألفت نتائجها » ، ثم يضيف « ... ثم طال مقامي هناك ، وأنا مستوحش من دولة المغرب وتطوان ، وعاكف على تأليف هذا الكتاب ، وقد فرغت من مقدمته إلى اخبار العرب والبربر وزناته ، وتشوقت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار بعد أن أملت الكثير من حفظي » وأردت التنقيح والتصحيح ، ثم طرقتي مرض أوفى بي على الثنية (...) فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس ، والرحلة إلى تونس (...) وارتحلنا في رجب سنة ثمانين ... » (1) ونقرأ في آخر المقدمة هذه العبارة : « أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف ، قبل التنقيح والتهديب في مدة خمسة أشهر ، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعائة ، ثم نقعته بعد ذلك ، وهذبت وألحقت به قوارير الأهم ... »

تلك هي النصوص الوحيدة التي لدينا عن اقامة ابن خلدون في قلعة ابن

(1) ص 229-230.

سلامة . وعلى الرغم من أهمية المعلومات التي تقدمها لنا ، فهناك نقط استفهام هامة تحتاج إلى جواب .

أ - لقد قضى ابن خلدون في القلعة أربع سنوات ، من شوال سنة 776 - إلى رجب سنة 780 ، ألّف خلالها مقدمته في خمسة أشهر آخرها منتصف عام 779 ، فإذا كان يفعل في الفترة الممتدة ما بين وصوله إلى القلعة وشروعه في المقدمة ، ومدتها عامان ونصف ؟

ب - إن ظاهر كلام ابن خلدون ينص على أنه كتب المقدمة في خمسة أشهر ، ثم بدأ بعد ذلك مباشرة في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناتة . ويشير ظاهر النصوص أيضاً إلى أنه مرض مرضاً خطيراً خلال المدة الفاصلة بين انتهائه من المقدمة ورحيله إلى تونس . والسؤال هنا هو ، كيف أمكن لابن خلدون أن يكتب مقدمته ، على ما هي عليه من التركيز والإبداع والإحاطة والشمول في خمسة أشهر ، ثم كيف أمكنه أن يشرع في كتابة التاريخ ، وعلى الكثير من حفظه حول أخبار العرب والبربر وزناتة ، خلال سنة واحدة هي نفسها السنة التي مرض فيها مرضاً شديداً ؟

- يتحدث ابن خلدون عن انكبابه ، عقب رحيله من القلعة ، على تهذيب المقدمة وتنقيحها ، فيما مدى هذا التهذيب والتنقيح ؟ هل هو مجرد تصحيح لبعض المعلومات وإضافة أخرى ، أم أنه تعديل لبعض الآراء وإقحام لنظريات جديدة ربما لا تنسجم كل الانسجام مع ما سبق أن كتبه ؟

لقد كان يمكن أن يصبح الجواب عن هذه النقطة الأخيرة نهائياً وأكيداً ، لو تمّ العثور على النسخة الأصلية الأولى من « كتاب العبر » ، والتي أهداها ابن خلدون لأبي العباس سلطان تونس قبل مغادرته لهذه البلاد إلى مصر سنة 784 هـ . فمن المعروف أن ابن خلدون قد أطلع السلطان المذكور على مشروعه

غداة وصوله إلى تونس ، وان هذا السلطان قد شجعه عليه وطلب منه الانكباب على إتمامه . وفي ذلك يقول ابن خلدون : « وقد كلفني - أبو العباس - بالانكباب على تأليف هذا الكتاب لتثوقه إلى المعارف والأخبار واقتناء الفضائل ، فأكملت منه أخبار البربر وزناته ، وكتبت من أخبار الدولتين (1) وما قبل الإسلام ما وصل إلي منها ، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزائنه . » (2) ومن المعروف كذلك أن هذه النسخة الأصلية الأولى قد وقعت في يد الموريني عند طبعه للمقدمة عام 1274 هـ 1858م . ويتضح من كلام الموريني أن هذه النسخة - وقد ظنها مختصرة من طرف بعض فضلاء المغاربة - كانت أقل مضموناً من النسخة الفارسية المهداة إلى القرويين سنة 997 والتي هي أصل كثير من النسخ المتداولة الآن . (3) وهكذا فلوقوتورت لدينا هذه النسخة التونسية ، الأصلية الأولى ، لاستطعنا أن نعرف بالضبط مدى التعديل الذي أدخله ابن خلدون على المقدمة مضموناً وشكلاً . وبما أن هذه النسخة مفقودة الآن ، فإن وسيلتنا في البحث حول هذه النقطة ستكون الرجوع إلى المقدمة على شكلها الحالي ودراستها دراسة نقدية .

إن مثل هذه الدراسة ، تكشف لنا عن أمرين هامين :

أولاً - أن هناك فعلاً فقرات ، وربما فصولاً أضافها ابن خلدون إلى المقدمة بعد رحيله إلى مصر . فهو أحياناً يتحدث عن المشرق بالغائب ، (ويبلغنا عن المشرق .. وتأتى إلينا) ، وأحياناً أخرى يتحدث عنه حديث الحاضر وقد وقفنا في المشرق) مما يدل دلالة لا مجال للشك فيها على أن بعض فقرات

(1) يقصد ابن خلدون بـ « الدولتين » الدولة الأموية والدولة العباسية .

(2) التعريف ص 233.

(3) أنظر تعليقا للموريني في طبعة مصطفى عمد بالقاهرة . ص 7

المقدمة كتبت فعلاً في مصر .

ثانياً - لأن مثل هذه الدراسة النقدية الدقيقة لا تؤكد مطلقاً ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الفصول والفقرات التي تتسم بالطابع اللاعقلاني هي من وحي المناخ الفكري الذي عاش ابن خلدون في وسطه أثناء مقامه بمصر . (١) ذلك لأننا نجد في الفصول والفقرات التي يبدو منها بوضوح أنها كتبت في القاهرة روحاً عقلانية تتسجم تمام الانسجام مع روح الفصول الأخرى المكتوبة في المغرب . كما أننا أيضاً نجد في الأجزاء المكتوبة بالمغرب أبحاثاً وآراءً منافية لهذا الاتجاه العقلاني ، بما لا يدع مجالاً للإدعاء بأن النزعة « اللاعقلانية » دخيلة على تفكير ابن خلدون ، وإنما بالتالي كانت نتيجة تأثره بالفكر الصوفي والجزائري السائد في مصر خلال إقامته فيها . ان تأرجح ابن خلدون بين « العقلانية » و « اللاعقلانية » ظاهرة أصيلة في تفكيره ، فهي لم تكن نتيجة رحلته إلى مصر ، بل هي ، فيما نعتقد ، ظاهرة واكبت تفكيره منذ نعومة أظفاره . إنها في الحقيقة تعبر عن طابع الفكر في العصر الذي عاش فيه ، لا عن طابع تفكيره الخاص . ومن ثمة فإن عملية « التهذيب والتنقيح » التي قام بها ابن خلدون بعد مغادرته لتونس لم تتناول في نظرننا القضايا الأساسية في المقدمة ، تلك القضايا التي تمكس جوهر الفكر الخلدوني ، بل كانت فقط عبارة عن تصحيحات وتعديلات وإضافات لم تمس جوهر الموضوع بقدر ما كانت مكتملة وشارحة له .

هذا فيما يتعلق بالمسائل التي يثيرها السؤال الأخير من الأسئلة التي طرحناها آنفاً ، أما فيما يخص الإشكالات التي يثيرها السؤال الثاني ، فإنا نعتقد ان

(١) ينحى لأكروست في كتابه المشار إليه آنفاً أن الجزء الثالث من المقدمة (الباب السادس في الطبقات العربية) وهو الجزء الذي يتحدث فيه عن الفلسفة والعلوم ... الخ ، قد كتب في القاهرة وهذا رأي لا يستند على أي دليل . ذلك لأن ابن خلدون يتحدث في كثير من فقرات هذا الباب عن المشرق حديث الفائب . أنظر مثلاً ص 124، 1257 ج 4 .

معدة خمسة أشهر غير كافية قط لتأليف المقدمة ، تحضيراً وكتابة . كما أننا نرى ان السنة التي تلت هذه الأشهر الخمسة غير كافية بدورها في تقديم ابن خلدون في كتابة تاريخ العرب والبربر وزيانة ، وإملاء الكثير من حفظه خصوصاً وقد تعرض خلال السنة نفسها لمرض « أوفى به على الثانية » كما يقول هو نفسه . والذي نغفل إليه ، هو أن الأمور سارت على الشكل التالي :

أولاً : ان آراء ابن خلدون المسطورة في المقدمة لم تكن وليدة ساعتها ، لقد بدأ صاحبها يفكر فيها ويتأمل مسائلها قبل التحاقه بالقلعة بسنوات عديدة كما شرحنا ذلك من قبل .

ثانياً : ان ابن خلدون قد بدأ في الاهتمام بتاريخ البربر — على الأقل — منذ انقطاعه إلى بسكرة عند ابن مزني ، وأنه خلال تلك المدة الطويلة كان يجمع المواد اللازمة لتحقيق مشروعه في شكله الأصلي ، وهو ، للتاريخ للقطر المغربي — بأقسامه الثلاثة — دون ما سواه من بلدان العالم الإسلامي لعدم اطلاعه على أحوالها وعدم كفاية الأخبار المتناقلة في التعرف على ما جرى ويمجري فيها (1) . وهذا يعني أن مشروع كتابة تاريخ بلدان المغرب العربي قد راود ابن خلدون ، وعمل له ، قبل انمزاله بقلعة ابن سلامة ، بسنوات عديدة .

ثالثاً : وهذا جواب السؤال الأول ، لقد بدأ ابن خلدون في كتابة التاريخ — أو في إملاء الكثير من حفظه منه — عقب وصوله إلى القلعة مباشرة أي قبل الشروع في المقدمة . وخلال تنظيمه للمعلومات التي استقامها من هنا وهناك ، ومراجعتها لأهيات الكتب المتوافرة لديه آنذاك ، مراجعة الناقد البصير ، المسلح بفكر فلسفي ومنطق صارم ، راعه ما اشتملت عليه تلك

(1) القلعة . ص 406 ج 1.

الكتب والمؤلفات من أخبار خرافية ، ومبالغات وأخطاء ، فقفز إلى ذهنه ما ترسب فيه من ملاحظات واستنتاجات في شؤون السياسة والاجتماع ، مما دفعه إلى التفكير في وضع أصول وقواعد للكتابة التاريخية ، فكانت النتيجة هذا العمل المبدع الذي كتب له الخلود : مقدمة ابن خلدون .

...

وأخيراً ، ماذا يمكن أن نستخلصه من هذه الرحلة الطويلة التي تعرفنا خلالها على مختلف مراحل النشاط السياسي والاجتماعي والفكري لصاحب المقدمة ، عبد الرحمن ابن خلدون ؟

في اعتقادي أن هناك ثلاثة نتائج هامة ينبغي إبرازها والتركيز عليها :

النتيجة الأولى : وهذا ما يجمع عليه الباحثون المنيون بالدراسات الخلدونية هي أن التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن خلدون مصدر أساسي من مصادر فكره الاجتماعي والسياسي . فقد عاش ابن خلدون نحواً من خمس عشرة سنة في قصور الملوك والأمراء ، فتعرف عن كثب على أسلوب حياة « الحضارة » ، حياة « الترف والتفنن في الترف واستجادة أحواله » (1) ، واحتك احتكاكاً مباشراً بتلك الجماعة الأرستقراطية التي كانت تعيش في العواصم عيشة طفيلية ، تستهلك ولا تنتج ، تبتلع ولا تعمل ، شغلها الشاغل الحفاظ على مستوى عيشها بالتقرب للحكام تارة ، وبالتأمر عليهم تارة أخرى . وعاش ابن خلدون أيضاً مدة تزيد عن عشر سنوات ، قبل كتابته المقدمة ، بين احضان « العمران البدوي » متفلاً بين القبائل لاجئاً تارة ، ومكلفاً مهمة المفاوضات تارة أخرى . فتعرف هنا أيضاً ، وعن كثب على طباع البدو

(1) المقدمة ص 876 ج 3.

وأخلاقهم وأسلوب حياتهم ، وهكذا تمكن من ملاحظة ذلك البون الشاسع بين حياة العواصم ، حياة الأرستقراطية الحاكمة ، وبين حياة أهل البادية من قبائل ظاعنة أو مستقرة . فاكشف وهو الذي يعرف أن البسيط أصل للركب ، والجزء أسبق من الكل بفضل ثقافته المنطقية الواسعة ، اكتشف ابن العمران البدوي أصل للعمران الحضري ومادّة له . واكتشف أيضاً ، ولو انه لم يقل ذلك بصراحة ، ان أساس الاضطراب الذي عرفه عصره ، هو ذلك التناقض الواسع بين « خشونة البداوة ورقية الحضارة » وهو التناقض الذي تبرزه لنا تحليلات المقدمة باعتباره العامل الأساسي في تحريك الأحداث التي عرفتها عصور التاريخ الإسلامي إلى عهده (1) .

النتيجة الثانية : وتعلق بذلك الانقلاب النفسي الخطير الذي عرفه ابن خلدون وشرحنا ظروفه وملابساته ، هذا الانقلاب الذي أعطى التجربة المخلدونية ثراءها وخصبها ، والذي عمل ، وإلى حد كبير على تشكيل فكره بالشكل الذي نعرفه ، وتوجيهه نحو الاهتمام المتزايد بالشؤون السياسية والاجتماعية . لقد هبط ابن خلدون فجأة ، ودفعة واحدة ، من قمة مجده السياسي إلى حضيض التشرّد ، من قمة الجلاء والنفوذ إلى التعرض للتفتيش والمصادرة والملاحقة . ولعل النصر المسؤول عن هذه النكبة ، نكبته هو ونكبة أميره صاحب يمانية ، هم أولئك « العرب » الذين صبّ عليهم جام غضبه في المقدمة . ذلك لأن الصعوبات التي لقيها أمير يمانية بعد استرجاع امارته إنما كان مصدرها قوم من عرب بني هلال ، الذين كانوا يكسبون عيشهم من رماحهم ، من نيران الفتنة التي كانوا يوقدونها باستمرار . ان الخصومات ، بل الحروب التي قامت بين أمير يمانية وابن عمه سلطان قسنطينة ، والتي كانت فيها نكبة ابن خلدون وصاحبه ، إنما سببها تلك الفتنة التي قام بها « عرب

(1) سيكون هذا « التناقض » موضوع دواية مستفيضة في القسم الثاني من هذا الكتاب .

أوطانهم من الدواودة من رياح ، تنفيقا لسوق الزبون يترون به أموالهم (1) وكانوا في كل سنة يجمع بعضهم لبعض ، فالتقوا سنة ست وستين (وسبعائة) بفرجوت ، وانقسم العرب عليها ، وكان يعقوب بن علي (رئيسهم) مع السلطان ابي المباس ، فانهمز السلطان أبو عبدالله ، ورجع إلى بجاية مقلولا ، بعد أن كنت جمعت له أموالا كثيرة أنفق جميعها في العرب . ثم قامت بعد ذلك حرب أخرى بين السلطانين كانت هي القاضية ، فقد انهزم فيها أمير بجاية صاحب ابن خلدون بسبب جموع الاعراب من أولاد محمد بن رياح ، الذين تجندوا لمناصرة خصمه ، السلطان ابي المباس صاحب قسنطينة . (2)

هؤلاء اذن ، هم سبب نكبة ابن خلدون ، ولذلك نجده عند حديثه عن « العرب » ، في المقدمة ، يخصهم بأقصى الثموت والأوصاف . فهم أمة وحشية ، يجرئون السقف ، ويتهبون الأموال ، ولا يعرفون العمل قيمة وقسطا من الأجر ، وباختصار « إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » (3)

وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة نرد فيها الأمور إلى نصابها بخصوص موقف ابن خلدون من العرب . فهو لم يصفهم بتلك الأوصاف لكونه « كان ينطق بلسان ذلك الوطن البربري الذي غزاه العرب واثخنوا فيه مدى احقاب وبسطوا عليه سلطانهم الديني والسياسي » ولبت عصوراً يقاثل في سبيل

(1) الزبون ، الحرب . يمازون ، يستخرجون . ومعنى الجملة أنت هؤلاء العرب كانوا يشعلون الحرب عمداً ضد السلطانين ليكبوا منها ، ويفتوا بفضلها ،

(2) التعريف ص 98-99.

(3) المقدمة ص 453 ج 2.

حرياته واستقلاله . «(1) وهو لم يكن يقصد من كلمة العرب ، « البدو على وجه الحصر كما يفعله العوام في أكثر البلاد العربية إلى الآن » (2) ، وإنما كان يقصد أولاً وبالذات ، هذه القبائل العربية المنحدرة من قبائل بني هلال والتي كانت السبب في نكته . ومن خلال موقفه هذا ، ومن خلال اطلاعه على أسلوب حياة هذه القبائل ، راح يبحث عن الشواهد التاريخية التي تمكنه من تعميق حكمه على العرب جميعاً ، باعتبارهم « جيلاً طبيعياً في العمران » بشكل أولى مراحل تدرج البشرية في سلم التطور نحو المدنية . ان حكم ابن خلدون على العرب ، هو في أصله حكم ذاتي ، ولكنه وهو الذي ألزم نفسه التقيد بالموضوعية التامة في أبحاثه ، راح يبحث عن وقائع تاريخية واجتماعية تضفي الموضوعية على هذا الحكم . وقد تمكن ابن خلدون من ان يجعل من حكمه الذاتي هذا ، حكماً أقرب إلى الموضوعية عندما عثمه ليشمل من أسماهم العرب ومن في معانهم » ، كما سنبين فيما بعد .

والنتيجة الثالثة التي يمكن الخروج بها من تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون ، هي أن نزع الدراسات التي تلقاها والأساتذة الذين احتك بهم وأخذ عنهم والمجالات العلمية التي انتظم فيها ، كل ذلك جعل من فكره فكراً موسوعياً لا فكراً متخصصاً .

لقد اطلع ابن خلدون خلال مراحل دراسته على مختلف جوانب الفكر الإسلامي ، وإذا كان من الممكن الشك في مدى تضلعه في الفلسفة ، يونانية وإسلامية ، وفهمه لمختلف قضاياها فإنه لا مجال للشك في معرفته بالنطق

(1) محمد عبد الله غنات في كتابه المذكور آتينا : ص 121

(2) ساطع الحصري ، دواست عن مقدمة ابن خلدون ص 166 مكتبة الحانجي القاهرة 1961.

بنوعيه ، منطق الفلاسفة ومنطق الأصوليين ، مما أكسبه تفكيراً منطقياً صارماً ، يجمع بين قوة الاستدلال والقدرة على جمع شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم .

وهكذا يمكن القول بصفة عامة ان فكر ابن خلدون لم يكن انتقائياً تلفيقياً ، بل كان فكراً موسوعياً نقدياً . وهذا يتجلى بوضوح ليس من نقده للمؤرخين فقط بل من نقده للمعرفة والمعلوم السائدة في عصره ايضاً كما سنبين في الفصل التالي .

الفصل الرابع

بين العقائدية والادعائية

1 - فيلسوف بالرغم منه

تتبعنا في الفصلين السابقين مراحل تطور فكر ابن خلدون، ورأينا كيف أنه كان في الفترة الأولى من حياته ، فترة الشباب ، مولعاً بالعلوم العقلية ، متتبهاً لحظي أساتذته فيها ، ثم كيف انقلب في المرحلة التالية إلى رجل ذي ميول صوفية ، معرض عن الفلسفة وقضاياها ، مؤثر الغزلة للتأمل والتفكير والمطالعة والتدريس .

ولكن ابن خلدون لم يستطع ، مع ذلك التحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفي ، حتى عندما جند ذكاه وسخر معلوماته لبيان « ابطال الفلسفة وفساد منتحلها » . فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصلاح والذهبي الذين أفتوا بتحريم الفلسفة وبكفر المشتغلين بها ، وضرورة إحراق كتبها وإعدامها من الوجود ، دون أن يلموا بها ولا بقضاياها ، بل ان موقف ابن خلدون من الفلسفة والمنطق كان أكثر تحمراً من موقف ابن تيمية ، وأكثر مرونة من موقف الغزالي . فهو لم يهاجم الفلسفة على العموم ، ولم يكن نقده

لما يستهدف تكثير أصعابها ، وصرف الناس عنها . وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين ، صادراً في ذلك عن نظرية في المعرفة ذات جوانب فلسفية واضحة .

لقد بقي ابن خلدون ، بالرغم من إعلانه لإبطال الفلسفة ، فيلسوفاً في تفكيره ، في نظره إلى الكون ، في تحليله للمعرفة وحدودها ، في نقده للميتافيزيقا وقضاياها ، بل حتى في تلك المحاولة التي قام بها لـ « يعقلن » ما هو بعيد عن العقل ، « إثباتاً أو نفياً » كقضايا الكهانة والسحر و « الكيمياء » والتنجيم وغيرها .

نعم لقد رفض ابن خلدون بقوة نظرية الفارابي وابن سينا في المقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال ، فحصر مجال ادراك العقل في الحسوس والمعاني المستقاة منها . ولكنه بالمقابل رفع من شأن النفس وأسند إليها القدرة على الإنسلاخ ، بواسطة أو بغير واسطه ، من البشرية إلى الملائكية لتطلع هكذا ، بشكل من الأشكال ، على العالم الروحاني ، عالم الحقائق الأبدية .

وفيما عدا هذه المسألة - مسألة المقول والاتصال - فقد تمسك صاحب المقدمة بباقي نظريات الفلاسفة ، تمسك بالمتنطق تمسكاً صارماً في مقدماته وبراهينه ، ونسج على منوال « الطبيعيات » علمه الجديد ، علم المعمرات ، كما سنرى ، بعد .

وإذا كان ابن خلدون قد إقتنى في معظم هذه المسائل أو الغزالي ، فإنه كان ذا نظرة فلسفية إلى الكون والإنسان تكاد تكون خاصة به . وعلى أساس هذه النظرة شيد فلسفته السياسية والاجتماعية ، وعلى الأصح نظريته الفلسفية إلى تاريخ الإسلام ... فلنبداً إذن بالتعرف على هذا الأساس قبل

الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية .

2 - مراتب الوجود

هناك عالمان ، عالم مادي محسوس وعالم روحاني لا تدركه الحواس . وهذا الكون بمالمية عبارة عن حلقات متصلة بعضها ببعض من الجماد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان فمالم الملائكة والملا الأعلى . الإنسان إذن في مركز الكون ، وهو متصل بالعالم المادي يحسه وحواسه ، وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه . والكائنات في كل حلقة من هذه الحلقات « مستعدة لأت تتقلب إلى الذوات التي مجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً (٠٠٠) وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها » . (١) وهكذا فأخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ومستعد لأن يستحيل إليه ، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومستعد لأن يستحيل إليه أيضاً ، كما أن آخر أفق الحيوان متصل بالإنسان ، والإنسان بدوره متصل بالعالم الروحاني وفيه استعداد طبيعي يمكنه أحياناً ، وفي ظروف خاصة ، من الانسلاخ من البشرية إلى الملائكية لتصير - نفسه - بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لحظة من اللحظات . . (٢)

(١) المقدمة ص 982 ج 3

(٢) نفس المرجع والصفحة . هنا ويريد بعض الباحثين أن يستتبعوا من هذه الفقرة ومثيلاتها الواردة في المقدمة أن ابن خلدون « قد سبق داروين إلى نظرية التطور » (٤) . والحقيقة أنه لا علاقة بين ما يقرره ابن خلدون هنا وبين نظرية التطور الداروينية . فالسؤال في بيان « اتصاله لأكوان » بعضها ببعض ، الشيء الذي يسح بالقول بإمكانية اتصال الإنسان بالعالم العلوي ، عالم الملائكة وتلك المكرة كانت شائعة عند مفكرين الإسلام قبل ابن خلدون ، خاصة اخوان الصفا . ولعل ما دفع هؤلاء الباحثين إلى مثل هذا الاستنتاج هو عدم إدراكهم لمعنى كلمة « الاستعداد » الواردة هنا ، خاصة « الاستعداد القريب » . (. انظر معنى هذا المصطلح في الملحق . .) . هذا ويظهر أن الأستاذ فانسان موفني قد تأثر بهذا « الاستنتاج » ، فترجم كلمة « استعداد » بـ « التطور evolution في ترجمته الأخيرة المقدمة .

الوجود إذن ، عبارة عن مراتب ودرجات . وكل مرتبة منها مستعدة لأن تصبح إلى التي تليها من جهة العلو ، كما أن كل واحدة تمارس تأثيراً على التي تليها من جهة الأسفل . والإنسان ، الذي يحتل المرتبة الوسطى ، يمارس تأثيره في الكائنات التي تحت مرتبته فيسخرها لمصلحته ، ولكنه في ذات الوقت خاضع لتأثير القوى الموجودة في المراتب التي فوق أفقه . إن العالم الروحاني يؤثر في نفس الإنسان فيوجه سلوكه ويتحكم في مصيره بالشكل الذي سنبينه بعد .

ولكن ، كيف عرفنا وجود هذه العوالم ، وبالأخص كيف عرفنا أن هناك عالمين مختلفين ، عالماً حسيّاً وعالماً علوياً ، وما دليلاً على أن النفس البشرية هي حلقة الاتصال بين هذين العالمين ؟

إن ابن خلدون هنا ، لا يضع وجوده موضع شك ، فهو لا يشك لا في الحواس ولا في العقل ، أنه ينطلق من وجوده ، ومن مدركاته الحسية والعقلية ، لإثبات العالم الحسي وعالم النفس . أما العالم الروحاني الذي فوق طورنا ، فهو يستدل عليه بآثاره فينا خاصة « الرؤيا الصادقة » . يقول : « أننا نشهد في أنفسنا ، بالوجدان الصحيح ، وجود ثلاثة عوالم : أولها عالم الحس ، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالأدراك . ثم نعتبر الفكر الذي اختصّ به البشر فنعلم عنه وجود النفس الانسانية علماً ضرورياً بما بين جنينينا من مداركها العملية التي هي فوق مدارك الحس ، فتراه عالماً آخر فوق عالم الحس . ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية ، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا ، وهو عالم الأرواح والملائكة ، وفيه ذواتٌ مُدركةٌ ،

لوجود آثارها فينا ، مع ما بيننا وبينها من المفارقة . (1) وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما تجده في النوم ويلقي إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة ، وتطابق الواقع في الصحة منها ، فنعلم أنها حق ومن عالم الحق : وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن ، ويمحو فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس . ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا ، فنحنه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً . » (2)

لماذا لا ندرك تفاصيل هذا العالم الأعلى الروحاني ؟

حول هذه النقطة بالذات تدور نظرية المعرفة عند ابن خلدون . وبناء على هذه النظرية يعلن بطلان الفلسفة (= استحالة الميتافيزيقا) ، وبطلان علوم أخرى كالكيمياء والتنجيم .

(1) مضمون نظرية ابن خلدون ، وهي نظرية الأشعرية على المعموم ، يمكن التعبير عنه هكذا يلي :

أ - الإدراك الحسي يدلتنا على وجود العالم المادي المحسوس .

ب - الإدراك العقلي المجرد دليل على وجود قوة فوق الحس هي النفس وهي روحانية .

ج - « الأفعال والارادات والقصود والوجهات » التي تحصل للإنسان تعبر عن قدرة عليا تسيرها وهي القدرة الإلهية ، وذلك وفقاً للنظرية الأشعرية التي ترفض القول بالحرية والاختيار وخلق الإنسان أفعاله .

(2) المقدمة 979-980 ج 3.

3- المعرفة وأنواعها:

أ - المعرفة العقلية ، ميدانها وحدودها .

يميز ابن خلدون بآدئ ذئ بءء بئن إءءرك الءبوان وإءءرك الإنسان . فالءبواناء ءشعر (= ءمس) بما هو ءارء عن ذاءها بالءواس الءمس . أما الإنسان فهو ، علاوة على ذلك ، ء بءرك الءارء عن ذاءه بالفكر الءئ وراء ءسه ، وذلك بقوى 'ءءملت له فئ بطون ءماغه' ، ینءزع بها صور الءءوساء وبعول بءهنه فئها ، فبعءء منها صوراً آءرى . والفكر هو الءصرف فئ ءلك الصور وراء الءمس وءولان الءهن فئها بالاءزاء والءركب . (١) وبعبارة آءرى ، بمكن القول إن معرفة الءبوان آءساس ءءض ، أما معرفة الإنسان فئها إءءرك وءمقل. ولكن ما مءى هءه المعرفة البءرىة الءئ مءءءرها العقل . ما مئءانها وءءوءها ؟

بمئ ابن ءلءون بئن ءلاء مرائب أو ءرءاء فئ العقل الأنسانئ والمعرفة المسءءة إله :

هناك أولاً ، العقل « الءمبئئ » وهو ءمقل الأمور المرءبة فئ الءارء ءرءبباً طبعببباً أو وءعبببباً ، هو ءءرة عقلبة ءمكننا من الءمبئئ ببئ الأشياء

(١) الءءمة ص 974 ء 3.

وتصور كل منها على حدة . إن المعرفة الحاصلة بهذا العقل ، معرفة حسية ، تستند أساساً على ما تنقله إلينا الحواس ، ولذلك كانت في معظمها مجرد تصورات .

وفوق هذه المرتبة يأتي العقل « التجريبي » أو المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة . والمقصود بالتجربة هنا ، التجربة الاجتماعية بالخصوص . فالإنسان كائن اجتماعي لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه ، وهو في حياته الاجتماعية لا يفتأ يقيم علاقات مع غيره ، فيكتسب عوائد وتجارب ومعارف كثيرة يستفيد منها في حياته العملية . وهكذا فاختلاف الناس في معارفهم التي من هذا النوع إنما مرده إلى اختلاف تجاربهم طولاً وقصراً ، فقراً وغناء ، ولذلك كان في استطاع الإنسان أن يكتسب من المعارف التي من هذا النوع ، بقدر ما تسمه حياته من التجارب ، وبقدر ما يستفيد من تجارب الآخرين . (1)

وفوق مرتبة العقل التجريبي هناك « العقل النظري » وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة (...) وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلة . فيكمل العقل بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية . (2)

هذا كل ما يقوله ابن خلدون عن هذا العقل النظري « الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم » فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب . (3)

(1) ص 978-979 ج 3 . ومن الواضح أن الامر يتعلق هنا بـ « العقل العملي » عند الفلاسفة .

(2) المقدمة ص 975-976 ج 3 .

(3) المقدمة ص 979 ج 3 .

لماذا ؟ لأن ابن خلدون معني ، من جهة ، بالمسائل الاجتماعية والتاريخية وحدها ، وهي من ميدان العقل التجريبي ، وهو من جهة أخرى لا يؤمن بقدرة العقل النظري هذا على تصور الوجود كله على ما هو عليه ، لأن ذلك من ميدان ما وراء الحس ، وهو ميدان لا ترقى اليه المعرفة البشرية العقلية .

وبيان ذلك كما يلي :

الانسان جاهل بالطبع ، هو قبل العقل التمييزي خلو من العلم جملة . والفكر في هذه الحالة عبارة عن « هولي فقط لجهله بجميع المعارف » ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتبه بآلاته (1) (= الحواس) فتكمل ذاته الانسانية في وجودها « . (2) ثم يأتي بعد ذلك دور التجربة ، وقوامها الدخول في علاقات مع الآخرين ، فيوقع الإنسان أفعاله على ترتيب ونظام و« يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يمرض له لذاته واحداً بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق تلك العوارض (= الخصائص) بتلك الحقيقة ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يمرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً » . (3)

هنا تتجلى فاعلية العقل التجريبي فنراه يكتشف خواص الأشياء ويدرك الترتيب بين الحوادث ، « ويفطن إلى عللها وشروطها ومبادئها » . (4)

(1) « افرق بين الآلة والاداء أن الآلة هي اليد والاصابع ... وأما الاداء (فهي) ما كانت خارجة عن ذات الصانع كنأس التجار ومطرقة الحداد » . رسائل اخوان الصفا ص 979 ج 3 مطبعة دار صادر . بيروت . بدون تاريخ .

(2) المقدمة ص 983-984 ج 3

(3) المقدمة ص 985 ج 3.

(4) المقدمة ص 976 ج 3 أنظر في الملحق الخاص بالمصطلحات معني : علم ، شرط ، مبدأ .

وفوق بعضها على بعض ، وارتباط الأسباب بالمسببات ، فيصبح هكذا قادراً على الابتكار ، وعلى تسخير العالم لمصلحته ، وبذلك تستولي « أفعال الإنسان على عالم الحوادث بما فيه ، فكان كله في طاعته وتسخير..» (1)

بهذه الكيفية تتسع معارف الإنسان وتنمو قواه العقلية وقدرته على تسخير العالم ، باتساع تجاربه واستفادته من تجارب بني جنسه . ولكن تجربة الإنسان لها حدّ تقف عنده ، أولاً من ناحية الزمان لأن عمره محدود وتجاربها بالتالي محدودة أيضاً ، وثانياً من ناحية قواه المدركة وهي محدودة المدى . إن التجربة هي « ما يحصل من مجموع العقل والحس » (2) والعقل باعتماده على الحس تقتصر فاعليته على الميدان الحسي ، ومن ثمة فهو « إنمّا يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة » . (3) هو لا يستطيع الإحاطة بالموجودات كلها ، ولا بالأسباب جميعها لأن « الوجود عند كل مدرك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعمدها » . (4) وهكذا « فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيفضل العقل في ببداء الأوهام...» (5) وذلك لأن العلاقة السببية ليست علاقة منطقية أو مبدأ عقلياً قبلياً ، وإنما هي علاقة نكتشفها بالملاحظة والتجربة ، ونقف عليها « بالمادة لاقتراح الشاهد بالاستناد إلى الظاهر..» (6)

(1) المقدمة ص 977 ج 3.

(2) الغزالي ، محاسن الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف القاهرة ط 1 ص 103.

(3) المقدمة ص 1033 ج 3

(4) المقدمة ص 1037 ج 3.

(5) المقدمة ص 1038 ج 3.

(6) المقدمة ص 1036 ج 3. هذا وسنعود إلى رأي ابن خلدون في مسألة السببية في

فقرة تالية .

ب - الممكن والمستحيل من العلوم .

من أجل ذلك كان العلم الإلهي مستحيلاً لأن ذوات ما بعد الطبيعة مجهولة .
رأساً ، فلا يمكن إدراكها حسياً ولا البرهان عليها عقلياً . وإذا كان الفلاسفة
يمتقدون أن في إمكانهم تفصيل ذواته وبيان مراتبها ، فهم واهمون لأنهم إنما
يعتمدون في ذلك على التجريد . « وتجريد المقولات من الموجودات الخارجية
الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية
حتى نجرد منها ماهيات أخرى ... » (1)

نعم إن الفلاسفة يدعون أنه بالإمكان إدراك ذوات العالم الروحاني بالاتصال
بالعقل الفعال ، واهب الصور . وهذا وهم باطل ، لأن العقل الانساني مرتبط
بالحس والتجربة بل هو نتيجة لها . والحس حجاب بيننا وبين العالم الروحاني ،
ومن ثمة فلا يمكن للعقل أن يتصل به ، وإنما يمكن الاتصال به بواسطة النفس
لأنها منه أصلاً ، وهذا الاتصال يتم بعيداً عن العقل وقواه ، كما سنبين بعد .

ليس ثمة فائدة ، إذن في العلم الإلهي ما دامت الحقائق التي يدعي اكتشافها
مجرد وهم لا يقوم على أساس . أما المنطق ، وهو الاداة التي يبني عليها هذا
العلم بنيانه ، فمفيد لكونه يعمل على « شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج
لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » . (2) وتلك في الحقيقة فائدة
الفلسفة كلها بالإضافة إلى فائدة « الاطلاع على مذاهب أهل العلم
وآرائهم » . (3)

(1) المقدمة ص 1203 ج 4.

(2) المقدمة ص 1206 ج 4.

(3) المقدمة ص 1207 ج 4.

وهكذا فإن خلدون عندما يعلن « إبطال الفلسفة وفساد متتحلبها » لا يكفر أصحابها ، وإنما يبين أن البحث فيما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين وأنه لذلك محفوف بالمخاطر ، ولهذا يشارط في الناظر فيها أن يكون « متحزراً جهده من معاطبها ، وليكن نظره من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكتب أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة ، فقل أن يسلم من معاطبها » (1) إن حكم ابن خلدون هنا ليس التعريم المطلق ، بل الإباحة المشروطة ، وفرق كبير بين الموقفين .

هذا عن العلم الإلهي وأداته المنطق . أما العلم الطبيعي فهو ، في نظر ابن خلدون ممكن من جهة وممتنع من جهة أخرى . هو ممكن ما دام يرتكز على التجربة والحس ، أي ما دامت قضاياها يمكن التحقق من صحتها واقعياً . أما عندما يرتكز هذا العلم على مجرد الحدود والأقبيسة الذهنية الصورية فهو ممتنع لا يوصل إلى يقين ، لأن تلك الأحكام ذهنية عامة في حين أن الموجودات التي هي موضوع العلم الطبيعي موجودات مشخصة . والإمكان العقلي أوسع كثير من الامكان الوجودي ، ود لعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للتجارب الشخصية » . (2)

من فروع العلم الطبيعي « صناعة الطب » وهي « تنظر في بدن الانسان من حيث يمرض ويصح ، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية » . (3) ... ومن فروعه أيضاً « صناعة الفلاحة » وهي النظر في النّبات من حيث تمييزته ونشوءه بالسقي والعلاج وتعبده بمثل ذلك » . (4)

(1) المقدمة ص 1207 ج 4 نجد مثل هذا « التحذير » عند اخوان الصفا وغيرهم .

(2) المقدمة ص 1202 ج 4 .

(3) المقدمة ص 1108 ج 3 .

(4) المقدمة ص 1110 ج 3 .

هذان العلمان ، الطب والفلاحة ، ممكنان لاستناد البحث فيها إلى التجربة والملاحظة . وذلك بخلاف « الكيمياء » والنتيج ، فهما مستحيلان لقصور العقل البشري عن الإحاطة بما يلزم من المعارف لقيامها .

أما علم الكيمياء ، « وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك » (1) فهو غير ممكن من عدة وجوه :

من ذلك أن أصحاب هذا العلم الذين يدعون أن بإمكانهم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة ، يبنون ادعاءهم هذا على تصورهم المعادن السبعة (الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخراسين) كلها أصنافاً لنوع واحد ، كما ذهب إلى ذلك الفارابي ، وإن اختلفا إنما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألوان (2) ، ومن ثمة يمكن قلب بعضها إلى بعض « لإمكان تبدل الأعراض حينئذ وعلاجها بالصناعة » (3) وبالتالي تحويل الخسيس منها إلى رفيع . إن نظرية هؤلاء تقوم على محاكاة فعل الطبيعة في الجسم المعدني حتى إحالته ذهباً وفضة «يضاعفون القوى الفاعلة والمنفصلة ليتن في زمان أقصر (٠٠٠) لأن مضاعفة قوة الفاعل تنقص من زمن الفعل » . (4)

وتلك ، في نظر ابن خلدون نظرية خاطئة ، لا لكونه يوافق ما ذهب

(1) المقدمة ص 1186 ج 4.

(2) المقدمة ص 1219 ج 4.

(3) المقدمة نفس الصفحة

(4) المقدمة ص 1220 ج 4.

إليه ابن سينا من القول باستحالة الكيمياء نظراً لكون المعادن أنواعاً «متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته» (1) وبالتالي لا يمكن انقلاب بعضها إلى بعض ، بل إن ابن خلدون يؤيد تصور الفارابي للمعادن باعتبارها أصنافاً لنوع واحد - الشيء الذي ينسجم مع نظريته في مراتب الوجود ولكنه ينفي إمكانية استحالة بعضها إلى بعض بمجرد الصناعة والعلاج. ودليله على ذلك أن صاحب الكيمياء يحتاج لتحويل صنف من المعادن إلى صنف آخر، إلى أن يساق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن يتم . وهذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء ، تصور الحالات والأطوار التي مرت بها عملية تكوين كل صنف من المعادن في الطبيعة « فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب في أحواله المتعددة ونسبها المتفاوتة في كل طور، واختلاف الحار الفريزي عند اختلافها ، ومقدار الزمن في كل طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضاعفة ويقوم مقامه حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة في المعدن (٠٠٠) وهذه كلها إما يحصرها العلم المحيط ، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك » (2) فاستحالة الكيمياء إذن ليست من « جهة الفصول كما رأيت » ولا من جهة الطبيعة ، إنما هو من تعذر الإحاطة وقصور البشر عنها . (3) على أنه لو كانت هذه الصناعة ممكنة بهذا الطريق المختصر « لما تركته الطبيعة » لكونه أقرب الطرق « والطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وقرتكب الأعوص والأبعد » . (4)

وبالإضافة إلى ذلك كله فإن التجربة نفسها تؤكد استحالة قيام علم

(1) المقدمة ص 1219 ج 4.

(2) المقدمة ص 1221 ج 4

(3) المقدمة ص 1222 ج 4

(4) المقدمة نفس الصفحة

الكيمياء بهذا المفهوم إذ «لم ينقل من أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها ، وما زال منتحلوها يحبطون قهبا خبط عشواء إلى هلم جرا ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة » (1) . على أنه إذا ثبت أن صح وجودها « كما تزعم الحكماء المتكلمون (٠٠٠) فليس كلامهم فيها من منعى الطبيعيات ، إنما هو من منعى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق » (2) .

هذا عن الكيمياء ، أما صناعة النجوم وهي الصناعة التي يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية منفردة ومجتمعة فتكون بذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية » (3) ، فهي صناعة باطلة أيضاً ، لأنه من أين لنا أن نعرف قوى الكواكب وتأثيراتها ؟

قال بعضهم أن ذلك يعرف بالتجربة ، وهو قول متهافت « إذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل بها العلم أو الظن » ، وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن فيحتاج في تكرره إلى آساد وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم — بل — هو أمر تقصر الأعمار كلها ، لو اجتمعت ، عن تحصيله . (4)

وقال آخرون وعلى رأسهم بطليموس إننا نستطيع أن نعرف قوى

(1) المقدمة ص 1223 ج 4

(2) المقدمة ص 1223 ج 4

(3) المقدمة ص 1207 ج 4

(4) المقدمة نفس الصفحة

الكواكب وتأثيرها » بالحدس والتجربة بقياس كل واحد منها إلى السنتير الأعظم (الشمس) الذي عرفنا طبيعته وأثره معروفة ظاهرة « (1) وهذا أيضاً رأي باطل لاعتماده على مجرد الحدس والتخمين . « والحدس والتخمين قوى للتأثر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة . فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك » (2) . وحتى لو فرضنا جدلاً أنه حصل لنا العلم بالقوى النجمية بهذه الطريقة أو تلك ، فإنه لا يمكن أن يكون هذا وحده كافياً لمعرفة ما سيحدث ، لأن « القوى النجمية ليست هي الفاعل يحملتها بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي ، مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة ، والقوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك » . (3) وهذه القوى المتعددة المختلفة من نجمية وغيرها لا يمكن للعقل البشري استصاؤها ولا الإحاطة بها ، علاوة على أن منها ما هو خفي وبمناى عن المعرفة البشرية إطلاقاً .

تلك كانت خلاصة مناقشة ابن خلدون للقائلين بإمكانية الكيمياء والتنجيم، وهي مناقشة استند فيها إلى آراء هؤلاء فبين تمهافتها. ولابن خلدون أيضاً أدلة أخرى طريقة يستند فيها إلى مقتضيات العمران البشري. فالكيمياء وهي تحويل المعادن إلى ذهب وفضة ، مضرّة بالعمران . وذلك لأن الحجرين النفيسين يلعبان في الحياة الاجتماعية دور القيمّ لكاسب الناس لندرتهم. فلو أمكن الحصول عليها بالصناعة لبطل هذا الدور بكثرة وجودها حينئذ ، ولأصبح اقتناؤها لا

(1) إشارة إلى تأثير الشمس في الفصول والزرع والثمار ... الخ . ص 1208 ج 4

(2) المقدمة ص 1209 ج 4

(3) المقدمة ص 1209 ج 4

يقيد شيئاً . هذا فضلاً عما سينتج عن هذه الصناعة من زعزعة الكيان الاقتصادي والاجتماعي بتزوير النقد وإفساد السكة التي بها تعمّ البلوى وهي متمول الناس كافة . (1) أما صناعة التنجيم فهي مضرّة بالدين والدنيا ، لأن القول بتأثير الكواكب معناه ردّ الأشياء إلى غير خالقها ، ولأن الاعتقاد في إمكانية الحصول على العلم بما سيحدث من الكواكب وتقلباتها يدفع الخصوم والأعداء المتربصين بالدولة إلى الفتك والثورة . كل ذلك يجعل المشتغلين بهذه العلوم يعملون في خفاء وتحجّ مطاردة السلطات الدينية والسياسة الشيء الذي لا يساعد قط على تقدم البحث فيها ، فـ « المولع بها من الناس وهم الأقل وأقل من الأقل إنمّا يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته مستتراً عن الناس وتحجّ رقبة الجمهور مع تشعب الصناعة وكثرة فروعها واعتباسها على الفهم . فكيف يحصل منها على طائل (٠٠٠) فكيف يعلم مهجور للشريعة ، مضروب دونه سدّ الحظر والتحرّيم ، مكتوم عن الجمهور صعب المأخذ ، محتاج بعد الممارسة والتحصيل لأصوله وفروعه ، إلى مزيد حدس وتخمين » (2) .

واضح من ذلك أن ابن خلدون لا يصدر في نقده لهذه العلوم عن فكرة مسبقة أو تمصّب أعمى ، أو انقياداً مع فهم الفقهاء في عصره وجودهم الفكري ، وإنمّا يصدر في هذا كله عن معطيات موضوعية : فالعقل البشري قاصر عن الاحاطة بالظواهر التي تبحث فيها هذه العلوم لأن البحث ، في عهد ابن خلدون كان يستند فقط على الملاحظة المباشرة العامية ، فلم تكن الملاحظة مجهزة ولا أدوات البحث والتجربة متوفرة بشكل كاف أضف إلى ذلك أن حرية البحث والعمل في هذه الميادين كانت مفقودة . وكأني بآبن خلدون يقول : ما دامت الأوضاع الاجتماعية والمستوى التقني على ما هو

(1) المقدمة ص 1218 ÷ 4

(2) المقدمة ص 1211 - 1212 ÷ 4

عليه ، فلا يمكن قيام هذه العلوم اطلاقاً . أما إذا تغيرت الأوضاع وتحسنت وسائل البحث والتجربة والمراقبة ، فإن الحكم على هذه العلوم سيتغير .

وإذن فإن ابن خلدون لا يحيط من قيمة العقل ليعلي من شأن الدين أو غيره . فعلى الرغم من أنه يؤكد أن الشارع أعلم بما ينفع الناس ، لأنه من نطاق أوسع من نطاق عقولهم ، فهو يؤكد من جهة أخرى أن ذلك ليس « بقادح في العقل ومداركه » بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها » (1) ما دامت تستند إلى التجربة .

ج - المعرفة بالغييب ، إمكاناتها وأنواعها .

لقد ظل ابن خلدون إلى هذه النقطة بالذات يصدر عن عقلانية لا غبار عليها ، سواء في رسمه لحدود المعرفة البشرية ، أو لنقده للعلوم العقلية التي كانت معروفة إلى عهده . فهاذا سيكون موقفه عند البحث في قدرة النفس - لا العقل - على اكتساب معارف من عالم الغيب ؟

يمكن القول بادىء ذي بدء إن موقف ابن خلدون سيكون أقل عقلانية من موقف كثير من المفكرين في الإسلام كابن الرافندي وأبي بكر الرازي الطبيب ، اللذين تطرقا إلى حد إنكار النبوة ، وكالنظام والجاسط وغيرهما من فطاحل المعتزلة الذين رفضوا بشكل مطلق كل تفكير خرافي أو اعتقاد غيبي . ولكن على الرغم من ذلك فإن موقف ابن خلدون هنا مبرر إذا ما سلمنا بالمنطلق الذي ينطلق منه .

(1) ص المقدمة 1037 ج 3.

لقد انطلق ابن خلدون ، من تصويره للكون باعتباره مراتب يتصل بعضها ببعض ، ويؤثر الأعلى منها في الأدنى ، وانطلق أيضاً من أن العقل مقيّد بالتجربة . وهكذا فما دامت هناك إمكانية الاتصال بالعالم العلوي بواسطة النفس ، وما دامت « التجربة » في عهده ، والمقصود هنا التجربة الاجتماعية ، لا ترفض السحر ولا الكهانة ، بل تمتزجها ، إن حقاً أو خطأ ، واقعاً مسلماً « يشهد » بوجوده الناس جميعاً آنذاك ، ما دام الأمر كذلك فمن غير المعقول أن نصف ابن خلدون ، الذي تفصلنا عنه ستة قرون ، بأوصاف بعيدة عن ذلك العصر ، وتنتميه بالرجعية أو بما يماثلها من النعوت كما فعل الأستاذ لاكوت . (1)

إن ابن خلدون يؤمن بالنبوة والوحي لأنه كان مسلماً يعيش في مجتمع إسلامي . وهو يعتقد أيضاً بالكهانة والسحر ، لأنه كان يعيش في عصر غير عصري ، في عصر ازدهرت فيه « العلوم » الغيبية إزدهاراً واسعاً . ولكن ابن خلدون لم يكن يؤمن بذلك إيمان العوام ، بل لقد حاول أن يضع إيمانه هذا في قالب عقلي . وهكذا فكما أنه حاول إبطال الفلسفة والكيمياء والتنجيم بالعقل ، فسيحاول هنا أيضاً إثبات إمكانية العلم بالغيب ، على تفاوت هذه الإمكانية صدقاً وكذباً ، بالعقل أيضاً ، كما سلاحظ عند تلبعنا لنسق تفكيره في هذه المسائل .

تتبنى آراء ابن خلدون في هذا الصدد ، على نظرية اتصال الموجودات كما شرحتها آنفاً . والنفس في هذا الاتصال لها « جهتا الملو والسفل » فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستمد بها للحصول على التمثل بالفعل ، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلوية والغيبية ، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم

(1) لاكوت المرجع المذكور آنفاً ص 241-247.

بغير زمان » . (1)

وإذا كانت النفوس البشرية مستعدة مبدئياً للاتصال بالعالم العلوي ، فهي ليست سواء في ذلك ، بل هي أصناف ثلاثة :

— صنف ينصرف بقواه المدركة إلى الجهة السفلى ، نحو المدارك الجسمية والخيالية وتركيب المعاني المجردة منها بحيث ينتهي إدراكه في الأوليات ولا يتجاوزها ولا يحصل له إلا تلك المعرفة العقلية المحدودة بمحدود الحس والتجربة كما بينا آنفاً .

— وصنف على العكس من ذلك تماماً « مפותور على الإنسلاخ من البشرية جلة جسدانيته وروحانيته » إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لحظة من اللحظات ملكاً بالفعل ، ويحصل له شهود الملائكة الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة ، ومولاه الأنبياء » (2) . . .
« فضلهم — الله — بخطابه وقطرهم على معرفته ، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده ... » (3)

— وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع أصحابه الاتصال بالعالم الروحي بواسطة الاكتساب والتمرن على عدم الانشغال بالحس ، « لأن الحواس أبداً جاذبة لها (= النفس) إلى الظاهر بما فطرت عليه أولاً من الإدراك الجسماني . وربما تنغمس من الظاهر إلى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة ، إما بالخاصية التي للإنسان على الإطلاق مثل النوم ، أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر كالكهانة ... أو بالرياضة ، مثل أهل الكشف من الصوفية ، فتلتفت

(1) المقدمة ص 512 ج 1.

(2) المقدمة ص 524 ج 1.

(3) المقدمة ص 501-502 ج 1.

حينئذ إلى الذوات التي فوقها من الملائكة أعلى لما بين أعفها وأفهم من الاتصال في الوجود كما قررناه من قبل . (1)

ولكن ما قيمة هذه المعرفة الغيبية التي تحصل بهذه الوسائل ؟

أ - إن إدراك المتصوفة تجرية ذاتية محض ، لا يعبر عنها صاحبها وليس في قدرته التعبير عن مشاهداته ، إذا تمكن من الوصول إلى درجة المشاهدة . (2)

ب - إن إدراك الكهان ومن في معنهم يشوبه الكذب والخطأ . فربما صادف الكاهن ووافق الحق ، وربما كذب لأنه يتم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة فيغرض له الصدق والكذب جميعاً فلا يوثق به . (3)

ج - أما الرؤيا فقد تكون مباشرة صحيحة وهي رؤيا الأنبياء والأولياء ، وقد تكون غير مباشرة فتحتاج حينئذ إلى تمبير . وهذا التعبير يختلف باختلاف الملبسات كما يتوقف على مصادقة الحق من جانب المعبر . ومن ثمة فإن المعرفة عن طريق الرؤيا المحتاجة إلى تمبير غير سليمة علاوة على أن الرؤيا في جوهرها إنما هي معرفة بالجزئيات لا بالكليات . (4)

د - وهكذا لا يبقى من هذه الأصناف المدركة للغيب من البشر إلا الأنبياء وهم المكلفون بتبليغ رسالة الله إلى الناس ، ومعرفتهم وحدها هي الصحيحة . وهكذا أيضاً تنحل المعرفة البشرية في الأخير إلى صنفين إثنين ، معرفة بالعقل وميدانها العالم الحسي ، ومعرفة بالنقل أو الوحي تؤدي إلى

(1) المقدمة ص 527-528 ج 1.

(2) المقدمة ص 532 ج 1.

(3) المقدمة ص 519 ج 1 - 529 ج 1.

(4) المقدمة ص 521 ج 1 وما يليها .

البشر ما ينبغي عليهم اعتقاده وفعله، وما يجب عليهم تركه والإنصراف عنه.

د - العقل والنقل

وهكذا نجد أنفسنا في نهاية المطاف أمام صنفين من الحقائق :

حقائق يؤكدھا العقل ، وأخرى يقررها الدين ، وبالتالي نجد أنفسنا أزاء تلك المشكلة المويضة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في الإسلام ، منذ بداية التفكير الفلسفي في المجتمع الإسلامي إلى حين أقوله أيام ابن خلدون ، ونعني بها مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، بين النقل والعقل ، فماذا سيكون موقف ابن خلدون من هذه القضية ، وهو الذي انتهى إليه ذلك المجهود الفكري الضخم الذي بذله مفكرو الإسلام لحل هذه المسألة هل سيميل إلى موقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد أم إلى رجال الدين من أمثال الغزالي ، أم أنه سيتخذ لنفسه موقفاً آخر ؟

الواقع أن ابن خلدون ، هنا ، سيكون موقفه مستمداً من طبيعة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها . فما دام العقل مشروطاً بالتجربة ، وميدانه محدود بنطاقها ، فإن أية مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس ، هي مجرد تخمين . ولذلك « فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه » وذلك لأن « مدارك صاحب الشرع أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية ، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية ، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها » . (1)

(1) المقدمة ص 2111 - 3111 ج 3.

موقف واضح وصريح إذن ، فيما يتعلق بشؤون ما وراء الحس . أما فيما يخص مسائل وقضايا العالم المادي المحسوس ، وبصفة عامة شؤون الاجتماع ، فإن ابن خلدون يرى أن الشارع لا يفرض علينا نظاماً معيناً محدداً يشمل جميع جزئيات وتفاصيل حياتنا ، ولذلك كان الوحي في الأعم الأغلب ، خاصاً بالتكاليف الشرعية ، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم فهي متروكة للعقل ، « فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع ، ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات ، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع (1) . فقال ، أنتم أدرى بشؤون دنياكم » . (2)

ومن شؤون الدنيا أيضاً مسألة الحكم والاجتماع ، فحياة البشر « قد تتم (٠٠٠) بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالمصيبة التي يقتدر عليها » فالحاكم الوازع ليس من الضروري أن يكون بشر « فاهل الكتاب والمتبعون للأنبيا قليلون بالنسبة إلى الجوس الذين ليس لهم كتاب ، فإنهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة . » (3)

وكذلك يكفي في إقامة العدل ورفع التنازع بين الناس « معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل ، فادعائهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هنا ونصب إمام هناك ، غير صحيح ، بل كما يكون ينصب الإمام ، يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن

(1) يشير هنا الى ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه رأى أهل المدينة وهم يلحقون النخل ، فقال لهم لعلكم لم تصنعوه لكان خيراً فتركوه . ولم ينضج الثمر فأخبروه بذلك فقال ، انما أنا بشر اذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به ، واذا أمرتكم بشيء من رأيي فإلغا أنا بشر ، وفي رواية أخرى ، أنتم أعلم بأمر دنياكم .

(2) المقدمة ص 1110 ج 3.

(3) المقدمة ص 423 ج 1.

التنازع والتظام . (1)

وهكذا فإن قوانين الحكم والسياسة يمكن أن تعتمد على العقل وحده ، دون الحاجة إلى شرع ، لأن جوهرها إنما هو اجتناب المفساد إلى المصالح والقياس إلى الحسن ، وهذا وذاك تم معرفته بالتجربة ، لأن « هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ، ولا يتعمق فيها الناظر ، بل كلها تدرك بالتجربة ، وبها نستفاد لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات ، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع » (1)

نشؤون الاجتماع ومسائل الحكم والسياسة ، إذن ، كلها تدرك بالعقل لأنها من صميم ميدانه ، ومن ثمة كان علم العمران ممكناً ، لأن ميدانه هو التجربة بالذات ، أي التعرف على طبائع العمران ودراسة عوارضه الذاتية وما يحدث له بمقتضى طبيعه .

4 - طبائع العمران ، ومشينة الله : مشكلة السببية .

وهنا نصل إلى إحدى المسائل الشائكة في فكر ابن خلدون ، وهي مسألة اختلفت فيها آراء الباحثين اختلافاً كبيراً ، إنها مشكلة السببية . ودون أن ندخل في نقاش وجدال مع هذا الفريق أو ذاك ، يمكننا القول بصفة عامة إن رأي ابن خلدون بصدد هذه المشكلة لا يمكن أن يفهم حق الفهم إلا بشرطين : أولهما فهم واضح ودقيق لما يعنيه بـ « طبائع العمران » . وثانيهما ، استحضار آراء كبار الأشاعرة في مشكلة السببية .

هناك فقرة استهل بها ابن خلدون حديثه عن « علم الكلام » يمكن أن

(1) المقدمة ص 520 ج2.

(2) المقدمة ص 978 ج3.

تكون خير منطلق للبحث في هذه المسألة . نعم لقد انتبه جيل الباحثين والمعينين بالدراسات الخلدونية إلى أهمية هذه الفقرة، ولكن معظمهم وخصوصاً أولئك الذين ارتكزوا عليها في تدليلهم على أن صاحب المقدمة قال بالسببية والحتمية ، لا بالجرية ، قد احتفظوا بشق منها وأهملوا الشق الآخر ، في حين أن الفقرة بشقيها تعبر عن فكرة واحدة يمكن أن يقال عنها أنها خلاصة رأي ابن خلدون في هذه المسألة .

هذه الفقرة البالغة الأهمية هي : « إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع في مستقر المادة وعنهما يتم كونها » . (1)

ماذا يعني هذا بالضبط ؟

لعل أول ما ينبغي تسجيله هنا ، هو أن ابن خلدون ينفي بشكل قاطع أي دور للصدفة أو الحظ ، سواء في عالم الذوات ، الطبيعية ، أو عالم الأفعال : كل ما حدث ويحدث إلا وله أسباب متقدمة عليه . ويقرر ابن خلدون هذا المعنى في مكان آخر من المقدمة ، إذ يؤكد أن ما نسميه البخت (الحظ والصدفة أيضاً) . لا يعني غياب الأسباب ، وإنما يعني خفاءها علينا . « وقوع الأشياء عن الأسباب الحقيقية هو معنى البخت » . (2)

بعد هذا يجب أن نسجل ملاحظتين أساسيتين ، أولاهما تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الحقيقية ، فانيها ، ربطه للسببية بـ « مستقر المادة » .

بخصوص الملاحظة الأولى نبادر إلى القول بأن تفريق ابن خلدون بين

(1) المقدمة ص 1035 ج 3 .

(2) المقدمة ص 665 ج 2 .

الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية يستند إلى تصويره للكون والانسان كما شرحناه آنفاً . فالإنسان كما قلنا خاضع لتأثير القوى القلبية الروحية . وهذا التأثير هو ما يمينه بالأسباب الخفية ، وهي تتمثل في الغالب بالأفعال البشرية والحيوانية ، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصور والإرادات ، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه . والقصور والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً ، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى ، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطالع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ، ولا على ترتيبها ، إنما هي أشياء يلقها الله في الفكر ينسج بعضها بعضاً ، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة ، ويقع في مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها . (1)

ما معنى هذا ؟ هل نحن أمام حتمية سيكولوجية ، أم أمام جبرية قاهرة ؟

الواقع أن موقف ابن خلدون هنا مزيج من الموقفين معاً ، ولكن مع ميل قوي إلى جانب الحتمية . ذلك لأن ابن خلدون يقرر بوضوح أن فعل الإنسان لا يتم كونه « إلا بإرادته والقصد إليه » وأن هذه القصور والإرادات « ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً » . إن الأمر واضح . ولكن المشكلة هي في مصدر هذه التصورات ، وتأثير بعضها في بعض . وتلك مشكلة عويصة حقاً ، شغلت الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً دون أن يجد لها حلاً نهائياً . إنها على العموم مشكلة النفس ، وبعبارة ابن خلدون مشكلة « مبادئ الأمور النفسانية وترتيبها » . وإذا كان العقل البشري لم

(1) المقدمة ص 1035 ج 3.

يتوصل لحد الآن ، رغم تقدم الدراسات السيكولوجية ، إلى معرفة هذه الأمور والكشف عن كنهها ، فإنه لا يجوز لنا أن نطمئن في فكر ابن خلدون وننعت به « الرجعية » أو « الجبرية » إذا ما وجدناه يقرر أن مبادئ الأمور النفسانية ، الخفية الغامضة ، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً ، وإن الإنسان عاجز عن معرفتها . وكفينا منه أن يقرر معنا ، مع العلم الحديث أن الإنسان « إنما يحيط في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة » وبالأمر التي تقع أمام أنظارنا « على ترتيب ونظام » . ذلك لأن « قدرة العقل وقاعليته ، إنما هي في إدراكه « الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع » . (1) أما ما لا ندرك فيه ترتيباً أو يمتنع علينا إخضاعه للترتيب والنظام ، فذلك شيء ينأى عن التعقل ويستعصي على العقل التفتن إلى إدراك سببه .

لا مجال إذن للطمئن في فكر ابن خلدون ، وفي عقلانيته ، بخصوص هذه المسألة ، ولنغض الطرف عن اعتقاده بالسحر ، ما دام يدرج ذلك في نطاق الأمور الخفية هذه ، وما دام قد امتدى هو نفسه إلى تفسير أفعال السحرة بما نسميه نحن اليوم « الإيماء » ، وذلك بأن يعمد الساحر « إلى القوى المتخيلة - للناظرين - فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً بما يقصده من ذلك ، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه ، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك ، كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك » . (2)

(1) المقدمة ص 976 ج 3 أنظر معنى الترتيب بالوضع والترتيب بالطبع في ملحق المصطلحات مادة : ترتيب .

(2) المقدمة ص 1115 ج 3.

ليس من حقنا إذن ، أن نطعن في فكر ابن خلدون بخصوص الأسباب الخفية هذه ، فلنعد لتفحص آراءه في الأسباب التي هي من « طبيعة ظاهرة » والتي يدركها العقل ، أو في إمكانه ذلك . ولنتساءل على الفور ، ما موقف ابن خلدون من ارتباط الأسباب بالمسببات هذا الارتباط الذي يشير إليه في أماكن كثيرة من مقدمته ؟ (1)

إن فهم موقف ابن خلدون هنا يتوقف كما قلنا سابقاً على فهم ما يمينه بـ « طبائع العمران » من جهة وما يقصده كبار مفكرى الإسلام من الإشارة من عبارة « مستقر العادة » . (2)

لقد تصور ابن خلدون العمران البشري على غرار « طبيعيات » عصره ، فنظر إلى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية نظرة واحدة . فكما أن ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرك إلى أسفل والنار تحرق والشمس تنور ... هي ظواهر تحدث بالطبع ، فكذلك الظواهر الاجتماعية ، من ضرورة الاجتماع إلى وجود العصبة في أهل البادية ، إلى كون « الغاية التي تجري إليها العصبة هي الملك » . إلى كون هذا الأخير يستتب ، ولا بد ، الأفراد بالجمد ... كل هذه الظواهر تحدث في العمران « بمقتضى طبيعه » ، ليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود . (3)

نحن هنا إذن أمام حتمية اجتماعية صارمة ، وبعبارة أصح « حتمية عمرانية » لأن عوامل أخرى غير العوامل الاجتماعية المحض تتدخل بدورها

(1) انظر المقدمة صفحات 508-352-353-410 ج 1 النخ.

(2) أنظر كتاب التمييز للباقلائي ص 281 وما بينهما المكتبة الشرقية بيروت 1957 ، وكتاب ثبوت الفلاسفة للغزالي ص 239 ط 1 دار المعارف القاهرة .

(3) المقدمة ص 538 ج 2 أنظر معنى طبائع العمران ومستقر العادة في ملحق المصطلحات .

كالموامل الجغرافية والاقتصادية و« الأسباب الخفية » كما سنشرح ذلك بعد.
ولكن مهلاً بنا فإن ابن خلدون عندما قال في العبارة التي انطلقنا منها في
هذه الفقرة : « إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من النوات أو من
الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها » ، لم يقل ،
بها تقع ضرورة وعنها يحدث وجودها ، بل قال ، « بها تقع في مستقر
العادة وعنها يتم كونها » . وهذا هو الشق الثاني من فكرة ابن خلدون ، فلا
بد من مراعاته وإدخاله في الحساب .

إن عبارة « مستقر العادة » التي تم بها ابن خلدون فكرته ، والتي يكررها
مراراً ، لها دلالتها العميقة ، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه
صاحب المقدمة . وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة
السببية كما طرحها الفلاسفة . ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة ، في أن
الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً ، وكل ما هناك هو
أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث
أخرى . فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأ عقلياً ضرورياً
وقبلياً كما يرى الفلاسفة ، بل هي مجرد عادة ، والعادة هي « عبارة عما يستقر
في النفوس من الأمور المتكررة المقولة عند الطبائع السليمة » (1) ، وهكذا
ففكرة العادة عندهم مؤداها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة يعمقها حادثة أخرى
عادة ، حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى ، فإن الحادثة
الثانية ستمقبها أو ستقترب بها ، ولكن دون تحقق علاقة ضرورية بين
الإنثنتين ، وبما هي عادة فلأنها تقوم على المشاهدة والتجربة . (2)

(1) ذكره سامي النشار في كتابه مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ، نقل عن التهانوي

ص 364.

(2) النشار ، نفس المرجع .

هذا هو الموقف الذي يتبناه ابن خلدون في هذه المسألة ، ولكن مع فارق دقيق وهو أن ابن خلدون يرى أن العادة قد استقرت « وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان . » (1) في حين أن قدماء الأشاعرة إنما قالوا بـ « فكرة العادة » لتركوا الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات .

5 - تهاؤم أم واقعية ، مشكلة التقدم .

ومها يكن الأمر فإن موقف ابن خلدون في هذه المسألة ، مسألة طبائع العمران يدفع الباحث إلى التساؤل عما إذا كان صاحب المقدمة ذا نزعة تشاؤمية ؟ فعلاً فإن كثيراً من الباحثين وعلى رأسهم كاسطون يقول قد أكدوا هذه النزعة بقوة . (2) والحق أنه بالرغم من تشديد ابن خلدون على طبائع العمران فإن ما يعزى إليه من القول بالجبرية ينطوي على بعض المبالغة وسوء الفهم . فإن خلدون لم يكن جبرياً يرجع الحوادث كلها إلى القضاء والقدر ، وإنما كان يرى أن الأمور تحدث وفق مستقر العادة بالشكل الذي شرحناه آنفاً والذي يعبر عن حقيقة الروح الإسلامية إزاء هذا الشكل .

وفي الحقيقة ، فإن ما يسمى بـ « الجبرية في الإسلام » ليس نزعة تشاؤمية ، بل هي نزعة « جبرية » فيما يخص الماضي وحده ، الماضي الذي يرى فيه المسلم قدراً مقدراً لم يمتد من الممكن تغييره لأن الأمور التي حدثت

(1) المقدمة ص 556 ج2.

(2) يرى يقول أن « النزعة الجبرية fatalisme تبدو واضحة في كل صفحة من صفحات المقدمة » أنظر .

BOUTHOU (G) : Ibn Khaldoun : Sa Philosophie Sociale.
paris 1930.

فيه ما كان يمكن لها أن تحدث بغير الشكل الذي حدثت به . أما بالنسبة للمستقبل فالفكر والأنظار معلقة لا بالقضاء والقدر - باعتبارهما جبرية عمية - بل بإرادة الله وتوفيقه ، وبوعده للمؤمن العامل ، بالنجاح في الحياة . ومن ثمة يقرن العمل من أجل المستقبل ، بالعمل على إرضاء الله وطلب عونه وتوفيقه . يقول الأستاذ محمد أسد « ... هذا الإذعان في الروح الإسلامية لثبات الماضي وعدم إمكان تبدله - التسليم بأن كل ما حدث كان لا بد أن يحدث بهذه الطريقة عينها ، وأنه لم يكن ممكناً أن يحدث بأية طريقة أخرى - كثيراً ما يحسبه الغربيون خطأ «قدريه» × (فطرية) في الاستشراف الإسلامي . ولكن إذعان المسلم للقدر يتعلق بالماضي وليس بالمستقبل ، وإنه ليس رفضاً للعمل والأمل والتحسين ، بل رفض لاعتبار الواقع الماضي «أي شيء سوى شيء من صنع الله ، » (1)

على أنه يجب أن لا نبالغ في الفصل بين « جبرية » الماضي و « حرية » الحاضر والمستقبل في الاستشراف الإسلامي . إن القول بأن الماضي لم يكن « أي شيء سوى شيء من صنع الله ، » لا يعني إلغاء دور أولئك الذي عاشوا فيه ، ولا إسقاط المسؤولية عنهم ، وإلا لا نطبق هذا أيضاً على المستقبل باعتباره « الماضي » الذي سيكون . إن جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الإنسان وتوفيق من جانب الله ، سواء كان الأمر يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل . وإذا كان المسلم يسلّم بأن ما حدث في الماضي كان « قدراً

(×) الأولى أن يقول جبرية .

(1) محمد أسد ، الطريق إلى مكة ، ص 198 دار العلم للملايين بيروت 1956 . هذا والجدير بالإشارة إلى أن « محمد أسد » هو المستشرق الألماني Léopold Weiss الذي اعتنق الإسلام بعد أن قضى سنين طويلة بين ظهرائي القبائل العربية بالجزيرة العربية في التشريعات والثلاثينيات من هذا القرن .

مقدراً ، فإن هذا لا يعني أكثر من أنه لا يمكن تقييده ، إذ لا يمكن رد عجلة التاريخ إلى الوراء .

إن إيمان المسلم بتدخل المشيئة الإلهية ، معناه فقط أن كل ما حدث ويحدث مرهون بتوفيق الله . وما دام الله قد ضمن توفيقه للعبد العامل الذي يعد المدة اللازمة لتحقيق ما ينوي القيام به ، فإن مصير الإنسان مرهون ببدى استعداده ومثابرتة على السعي والعمل ، وعلى مدى معرفته بما تقتضيه طبيعة الأمور . إن الإيمان بتدخل المشيئة الإلهية بهذا الشكل لا يعني بالضرورة الإيمان بالجبرية أو السقوط في نزعة تشاؤمية ، وإنما هو تدخل يؤمن به المسلم ليستمد منه العزاء في حالة الفشل ، وليستمد منه أيضاً ، وفي الحالة نفسها ، الأمل في النجاح إذا أعاد الكرة وأتقن العمل . إنها نزعة واقعية تحمل الأمل بين طياتها ، وتقاوُل واقعي يؤمن بقدرة الإنسان كما يقر بمعجزه .

* * *

من هنا ، وعلى ضوء هذه الملاحظات التي سجلناها أعلاه ، يمكن النظر إلى حقيقة موقف ابن خلدون سواء فيما يتعلق بمشكلة « القضاء والقدر » أو بمشكلة التقدم . وهذا الموقف يمكن تلخيصه في النقاط التالية :

أ - إن حوادث التاريخ بالنسبة لابن خلدون ، ليست نتيجة جبرية عمياء ، وإنما هي في جملتها نتيجة ما تقتضيه « طبائع العمران » ، هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حرية البشر إلا بمقدار ما يتجهأولونها ، ولا تتعارض مع المشيئة الإلهية لأنها هي نفسها تجسم لهذه المشيئة .

إن مفهوم « طبائع العمران » يختلف اختلافاً أساسياً عن مفهوم « الجبرية » fatalisme أولاً ، من حيث إنها لا تنفي إمكانية العلم ، وثانياً من حيث إنها لا تتعارض مع فكرة « التقدم » .

إن طبائع العمران يمكن معرفتها ، وهذه هي بالذات مهمة علم العمران .
إنها تفسح للعقل المجال واسماً ليفهم الماضي والحاضر ويتبين العوامل الفاعلة
فيها . وهذا في نظرنا ، جانب إيجابي مهم في فكر ابن خلدون — ذلك لأن
« العبرة » التي نحن مطالبون باستخلاصها من الماضي ، ليست عبرة سلبية
(فكرة الزوال والفناء ومن ثمة الانكماش والمزوف عن الدنيا) ، بل هي
عبرة إيجابية ، بمعنى أن فهم الماضي من خلال فهم طبائع العمران سيمكننا
من العمل بصورة أحسن من أجل الحاضر والمستقبل ، عملاً منظماً ينطلق من
حقائق الواقع ليندخل في حساب « الممكن والممتنع » .

ب — هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن طبائع العمران هذه ، ليست
طبائع جامدة نهائية ، بل إنها تتحرك في مجموعها بفعل طبيعة أخرى عمرانية
أيضاً ، هي « تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور
الأيام ... » وذلك لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونظمهم لا تسدوم على
وثيرة واحدة ومنهجا مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال
من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والاوقات والأمصار
فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول : سنة الله التي تدخلت في
عباده (339 ج 1) .

وهذا المبدأ ، مبدأ التغير ، هو نفسه مبدأ التطور ، وهو يعني التقدم كما
يعني التراجع . وابن خلدون الذي عاش في عصر أبرز سماته الانحطاط
والتهقر ، وكاننا نأدى لسان الكون في العالم بالحقول والانتقاض فيادر
بالإجابة (406 ج 1) ، لم يكن يرى في ذلك عقاباً إلهياً ، ولا قدراً
« مكتوباً » متسلطاً ، بل إنه كان يرى فيه نتيجة تطور حتمي اقتضته
طبائع العمران ، وفرضه سير التاريخ . فالتطور التاريخي إذن ، تطور ذاتي ،
لا تدخل لرغبات الناس فيه ، إلا حينما تنقلب هذه الرغبات إلى إرادات واعية
تعمل على ضوء المعطيات الموضوعية القائمة .

ج - حقاً إن ابن خلدون لم يفصح بوضوح عن رأيه في الكيفية التي يجب أن تعالج فيها الأوضاع المتردية التي عرفها عصره . لأنه لم يقم بأي حركة إصلاحية كذلك التي تزعمتها من قبل ومن بعد ، شخصيات دينية بارزة . ومع ذلك فإن هذا في رأينا لا يعني أنه كان متشاكاً بطبعه ، أو أنه كان يائساً من الإصلاح .

نعم ، ابن خلدون فيما يظهر - وهذا موضوع سنعود إليه فيما بعد - لم يكن يؤمن بحدوى مثل تلك الحركات ، لكونها لم تكن مبنية على معرفة بالأمور الاجتماعية ولا على مراعاة لمقتضيات طبائع العمران . لقد قامت هذه الحركات ، سواء في المشرق أو في المغرب وشعارها جميعاً : « لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » ، فالمثل الأعلى والصورة النموذجية للمجتمع الذي كانت تريد بناءه ، لم يكونا مستندين على تحليل لوقائع العمران وإنما فقط على تصور مثالي للماضي ، خاصة عصر الخلفاء الراشدين . هذا في حين أن صاحب المقدمة لم يكن يؤمن إطلاقاً بإمكانية تحقيق تلك الصورة في عصره . إن عهد الخلفاء الراشدين كان نتيجة ظروف خاصة اجتماعية ودينية ، أما وقد زالت تلك الظروف فإنه من العبث إعادة ما كان مشيداً عليها .

لقد كان الرجل واقعياً في تفكيره وفي نظراته إلى الأمور ، بل حتى في سلوكه الشخصي وطموحه السياسي . لقد رفض منصب الإمارة الذي اقترحه عليه كبراء بجاية عندما كان حاجباً لسلطانها ، وفضل ، بعد وفاة هذا الأخير ، أن يسحب ليرتك مقاليد الأمور للعالم المنتصر . لقد التزم في تفكيره وسلوكه واقعية صرفاً ، فلم تذهب به المطامح إلى حد التهور الذي يقطع على صاحبه خط الرجعة ولم يمنح به الخيال إلى تصور المستحيل ممكناً . لقد كان شعاره هذه الفكرة التي تُعبّرُ لا عن نزعة تشاؤمية ، بل عن نزعة واقعية سليمة ، قال « فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ، ويميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم نظراته . فما دخل

، نطاق الإمكانيات قبله ، وما خرج عنه رفضه ، وليس مرادنا الإمكانيات
معقلي ، فإن نطاقه أوسع شيء ، فلا يفرض حداً بين الواقعات ، وإنما
رادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء . » (1)

ليس من الإنصاف إذن ، أن نقول عن ابن خلدون إنه كان ذا نزعة جبرية
شاؤمية ، بل إنه كان بالعكس من ذلك ، ذا نزعة واقعية خاصة ، نزعة
تزج فيها الروح الدينية الإسلامية مع الروح العقلانية . إنه في الوقت الذي
يؤيد فيه أن السياسة التي يجب إتباعها هي السياسة الدينية النافعة « في الحياة
الدنيا وفي الآخرة وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها
بث وباطل... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم...
بجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى
بالمالك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون
كل محوطاً بنظر الشارع » (517 ج 2) ، في هذا الوقت نفسه يؤكد من
جهة أخرى أن إصلاح الأوضاع لا يمكن أن يتم بمجرد الدعوة إلى مبادئ
الإسلام الصحيحة ، بل لا بد من عصبية قوية تقوم باستلام السلطة والعمل على
طريق الشريعة . وهو في هذا يرى أنه ليس من الضروري ، بل إنه ليس من
الممكن في عهده ، أن تكون العصبية المطالبة عصبية هاشمية أو عصبية
نرشية ، بل إن المطلوب هو عصبية ما ، بربرية أو عربية ، تمتلك من القوة
ما يمكنها من استتباع الأقوام المختلفة والقيام بأمر الدين والدنيا . ولذلك نجد
ملحن بصراحة أن « من حصلت له العصبية الكافية بالقدر وأوتيت منه
خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه ، فقد تهيأ للخلافة في العباد
بكفالة الخلق ووجدت فيه صلاحية لذلك ... » (445 ج) فالمسألة إذن

(1) المقدمة . ص 506 ج 2. أنظر معنى العبارة الأخيرة في ملحق المصطلحات . مادة
« إمكانات » .

مسألة قوة وقدرة لا مسألة نسب أو رغبة .

د - هذه النزعة الواقعية - الإصلاحية في فكر ابن خلدون تنسجم تماماً مع نزعته العقلانية الخاصة التي لا ترفض النبوة وإمكانية إدراك الغيب باعتبارهما عطاء إلهياً خاصاً . العقل له مجاله ، وللوحي ميدانه ، وهما لا يتعارضان إلا حين يتعدى أحدهما نطاقه ويدخل في نطاق اختصاص الآخر .

إن عقلانية ابن خلدون على الرغم من إيمانه بالنبوة والوحي ، ذات جوانب إيجابية هامة . لقد انتقد العقل وأعلن عن «إبطال الفلسفة وفساد منتعلها» ، ولكنه لم ينح منحى الغزالي الذي أقام المعرفة الصوفية مقام المعرفة العقلية ، وأحل التصوف محل النظر العقلي ، ولم يسلك مسلك ابن تيمية الذي هدم المنطق لحساب نزعة حسية مفرطة ، ورقض التأويل العقلي لحساب تمسك بالنص شديد . كلا ، ابن خلدون حيناً أعلن أن البحث في ما وراء الطبيعة لا يجدي ، عمل في نفس الوقت على توسيع دائرة عمل العقل في ميدان «الطبيعة» . ميدان العمران الأرحب . وهكذا ، فإذا كانت الفلسفة قد فشلت في مهمتها ، مهمة البحث في الوجود بما هو موجود ، البحث في المبادئ الأولى والغايات القصوى ، فإن هذا لا يعني إخفاق العقل ، واستحالة العلم ، بل يعني فقط أن المهمة كانت فوق طور العقل البشري وتتعدى إمكانياته وتتجاوز حدوده . ومن ثمة فإن المهمة الحقيقية للفكر ، وبالتالي للفلسفة هي البحث في ما هو موجود وقابل للمشاهدة ، أي في ذلك الموجود «الكلي» ظواهره وأعراضه الذاتية ، وليس هذا الموجود الكلي إلا العمران البشري . وبهذا يكون ابن خلدون قد أزل الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض العمران ، أرض الإنسان والاجتماع الإنساني .

وإبن خلدون حيناً فعل هذا ، حيناً حول البحث من ما وراء الطبيعة إلى طبيعة العمران ، متجاوزاً في نفس الوقت الخلافات الدينية القديمة حول الخلافة وتوابعها لينظر إلى شؤون الحكم والاجتماع نظرة علمية ، إنما كان

يستجيب لواقعية تفكيره الذي جعله يدرك أن المشكلة الموضوعة فعلاً هي مشكلة الحكم ، وأن المعطيات التي يجب أن تعالج على أساسها هذه المشكلة هي المعطيات الواقعية الملموسة . لقد انتهى الخلاف حول الخلافة لأن دواعيه قد زالت بزوال الخلافة نفسها، وانتهى الجدل في أمور العقيدة (ذات الله وصفاته) لأن علم الكلام قد انتهت مهمته « إذ الملحة والمبتدعة قد انقرضوا ... » ، كما توقفت الخلافات والمناظرات الفقهية ، لأن المذاهب قد اكتملت واستقرت ، أما الشيء الذي لم يستقر فهو الحكم . ولذلك أصبح من الضروري استنطاق الماضي والحاضر معاً ، بغية التعرف على العوامل التي تقف من وراء قيام الدول وسقوطها . وهذا هو بالضبط هو موضوع العلم الجديد علم العمران . وذلك أيضاً ما يشكل المهمة الأساسية للمؤرخ .

الفصل الخامس

من التاريخ الى « علم العمران »

1 - حضارة « تاريخ »

يحاول هذا الفصل الإجابة عن سؤالين هامين يتوقف عليها في - نظرنا - تحديد الإطار الذي تصور فيه ابن خلدون علمه الجديد ، علم العمران ، وبالتالي بيان حقيقة هذا العلم وتحديد وضعيته بالنسبة للدراسات الاجتماعية القديمة والحديثة . هذان السؤالان هما : لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ ؟ ثم كيف امتدى من خلال اشتغاله بالتاريخ إلى علم العمران ؟

بالنسبة للسؤال الأول ، نبادر إلى القول ، بأن الاهتمام بالتاريخ سواء في عصر ابن خلدون أو العصور التي سبقتة ، لم يكن ، في المجتمع الإسلامي ، خاصاً بفئة من الفئات الاجتماعية ، ولا يباحة معينة من العلماء ، فلقد رافق نشوء ونمو الحضارة العربية الإسلامية في مختلف عصورها . بل يمكن القول

بصفة عامة إن الحضارة الإسلامية هي، بمعنى ما من المعاني «حضارة تاريخ». ذلك لأن مختلف الفنون والعلوم التي عرفت هذه الحضارة، قد نشأت وتطورت من خلال الاهتمام بالماضي بشكل من الأشكال. نعم لقد كان الحاضر ومشاكله، هو دوماً، الباعث على التساؤل والبحث، ولكن الجواب كان يبحث عنه، وباستمرار، في وقائع الماضي. وهذا راجع إلى طبيعة الإسلام نفسه. فالإسلام عقيدة وشريعة، فهو لا يدعو إلى الإيمان فقط، بل أيضاً إلى تنظيم معين للشؤون الاجتماعية، وإلى حد ما للشؤون الاقتصادية والسياسية. وإذا كان القرآن لا يتضمن برنامجاً مفصلاً لهذا التنظيم وإنما يقرر في الغالب المبادئ العامة، فإن سيرة الرسول وسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين من بعده، قد اتخذت مرجعاً أساسياً لمعرفة تفصيل ما أوجزه الوحي، والاطلاع على طريقة معالجتهم للمشاكل الجديدة التي كانت تواجههم والتي لم يعالجها القرآن أو السنة بشكل واضح محدد. ومن ثمة فإن الصورة النموذجية للمجتمع الأفضل في الإسلام كان يبحث عنها، لا في المدن الفاضلة التي يرسمها الفكر والخيال، بل في الماضي، أي في صدر الإسلام: عصر النبي وعصر الخلفاء الأربعة. إن المثل الأعلى في الحياة بمختلف مناحيها الدينية والاجتماعية والسياسية، قد تحقق فعلاً، في نظر المسلمين. فالحقيقة «الدنيوية» ليست شيئاً يجري الناس وراءها، بل هي واقع تحقق وتتحقق وراءهم. ومن هنا كان ذلك الشعار الذي رفعه جميع المصلحين في الإسلام، منذ أن أحسوا بالحاجة إلى إصلاح، هذا الشعار هو: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» (1).

إن الماضي، إذن — والمقصود به هنا صدر الإسلام بالخصوص — هو

(1) لعل أول من أطلق هذا الشعار، فيما نعلم هو الإمام مالك بن أنس أحد الأئمة الأربعة المشهورين. (93 هـ - 179 هـ).

أثنى ما يمتلكه المسلمون ، فعلى هديه ينبغي أن يسيروا ، وعلى منوال ما تم فيه يجب أن ينسجوا . هو بالنسبة للمسلمين جميعاً « مخزن » الحلول ، فهو مصدر التشريع ، هو المرجع وهو الحكيم . وهكذا فعندما وضعت المشكلة السياسية - مشكلة الخلافة - على الصعيد النظري ، كانت الحلول يبحث عنها دوماً في سيرة الصحابة والخلفاء الراشدين وفي الأحداث التي وقعت في عهدهم ، كما كانت هذه السيرة والأحداث نفسها من بين المراجع الأساسية في ميدان الفقه والتشريع . وعندما كثرت اللحن بدخول جماهير الروم والفرس في الإسلام ، وظهرت الحاجة إلى تقنين اللغة ، كان المرجع المعتمد هو كلام العرب ، لغة السلف . وكذلك الشأن أيضاً فيما يتعلق بالشعر ، فقد حصرت أوزانه وقوالبه بناء على ما كان متداولاً عند عرب الجزيرة قبل الإسلام . وإذا كانت العلوم العقلية ، علوماً « دخيلة » حقاً ، فإن الدافع إليها كان الدفاع عن عقائد السلف بنفس سلاح الخصم . وعندما تغفل هذا السلاح ، وأصبح يفرض نفسه كفاية ، لا كوسيلة فقط ، أصبح طرفاً في النزاع ، وكان الطرف الآخر هو « المنقول » عن السلف . وفي كل الأحوال ، كان التاريخ خير معين وخير مرشد . لقد كان من الطبيعي إذن أن يسود الاهتمام بالماضي وتسجيل وقائمه ، ليس فقط ، لأن التفقه في الدين يتطلب الرجوع إلى الماضي ، بل أيضاً لأن مشاكل الحاضر سواء منها السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو التشريعية أو الفكرية واللغوية ، كانت كلها تدفع المهتم بها إلى استفتاء الماضي والاسترشاد بالحلول التي اهتمدى إليها السلف في المسائل الماثلة .

على أن القرآن نفسه ، هو بمعنى ما من المعاني ، كتاب « تاريخ » . فعلاوة على أنه حفظ للمسلمين كثيراً من تفاصيل الوقائع التي شهدها عصر النبي ، فهو يتضمن كثيراً من أخبار الأمم الماضية منذ الخليقة إلى بعثة الرسول ، وذلك إما على شكل إشارات مقتضبة أو على شكل قصص تاريخي مفصل ، الشيء

الذي حمل المفسرين على الاجتهاد في تفصيل وشرح ما أوجزه ومن هنا دخلت « الإسرائيليات » كتب التفسير ثم كتب التاريخ ، لتشكل ، هكذا جزءاً مهماً من الثقافة « الإسلامية » وعنصراً مهماً وخطيراً في التفكير الشعبي . ومن هنا أيضاً ارتبط التاريخ بالعلوم الدينية ، خاصة منها ، التفسير ، ارتباطاً لا انفصام له . أضف إلى ذلك أن النزاعات القبلية التي ظهرت بعد مقتل الخليفة عثمان ، وخلال الحكم الأموي ، قد دفعت القبائل إلى التفاخر والإشادة بماضيها « الجاهلي » فانتشر بهذا ، ذلك النوع من « التاريخ » المعروف بـ « أيام العرب » (1) انتشاراً واسعاً ، في كتب الأدب خاصة .. كل هذه العوامل جعلت حركة التاريخ في الإسلام تبدأ مبكرة ، وجعلت الاهتمام بأخبار الماضي ، القريب منه والبعيد ، ظاهرة يشترك فيها جميع الناس ، خاصتهم وعامتهم .

وإذن فإن الاهتمام بالتاريخ ليس بدءاً في الإسلام ، فيما من مسلم إلا وكانت له « ثقافة تاريخية » مهما كان مستواه الفكري والعلمي . فهو إذا لم يكتسب هذه الثقافة من مظانها المباشرة كالكتب والسجلات ، فهو يكتسبها بالسماع في المجالس العلمية ، أو في السمرات ، أو في الحلقات التي تعقد في الشوارع والساحات ، أو في المسجد حيث تلقى الدروس الدينية- التاريخية باستمرار ، وحيث يسمع المسلمون كل اسبوع خطبة الجمعة التي كانت وما تزال تذكر المسلمين بماضيهم ، بسيرة سلفهم ، بمقدار ما تذكرهم باليوم الآخر ، يوم الحساب .

هذا الاهتمام بالتاريخ ، على نطاق واسع عام ، هو ما يشير إليه ابن خلدون في خطبة كتابه « المبر » ، حيث يقول : « أما بعد ، فإن فن

(1) أنظر تفصيل ذلك في كتاب الدكتور عبد العزيز الدوري « بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب » ، المطبعة الكاثوليكية - بيروت . 1960

التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشهد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والجمال، وعمرها الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال. (ص 350-351 ج 1) . ولذلك كان التاريخ « جم الفوائد » شريف الغاية، إذ هو يرققنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يروم في أحوال الدين والدنيا. (ص 362 ج 1) .

2 - مفهوم جديد للتاريخ

إن الاهتمام بالتاريخ، بهذا المعنى، ومن أجل هذه الغايات، ليس جديداً في المجتمع الإسلامي، ومن ثمة فسيكون من العبث، لو اقتصر ابن خلدون في تصويره للتاريخ على هذا الشكل، أن نطرح السؤال السالف الذكر. ولكن الجديد حقاً، الذي يتطلب عناية خاصة، هو تصور ابن خلدون لما عبر عنه بـ « باطن » التاريخ، ويقول عنه إنه : « نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبداها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق. »

(1) (ص 351 ج 1) .

فما هي، إذن، العوامل التي جعلت ابن خلدون يرى في « التاريخ » هذا الرأي : يراه نظراً وتحقيقاً ... وتعليلاً ... وعلماً بالكيفيات والأسباب ...

(1) أنظر في الملحق الخاص بالصلطحات معنى كلمات : تعليل - وقائع - الحكمة ...

لا مجرد رواية للأخبار ، قصد التسلية أو الاعتبار ؟

لسنا هنا بحاجة إلى أن نذهب بعيداً في التحليل قصد الإجابة عن هذا السؤال . فلقد سبق أن شرحنا في فصل سابق (1) ، أهم العوامل التي شكلت فكر ابن خلدون ، وجعلته يرتد إلى ذاته أولاً ، وإلى التاريخ ثانياً : لقد استيقظ لدى ابن خلدون ، عقب نكبة صديقه أمير مجاية ، وعي تاريخي ملك عليه نفسه ، فأصبح لا يرى في الأحداث ، صغيرة كانت أو كبيرة ، سوى صفحة من صفحات كتاب التاريخ ، تتوالى وتتابع وفق نفحات أو « طبائع » معينة .

لقد بدأ لديه هذا الوعي ، فيما نعتقد ، عقب النكبة مباشرة . ذلك لأن القرار الحاسم الذي اتخذته ابن خلدون ، والذي ألزم نفسه بقتضاه الاعتماد عن السياسة ، والمزوف عن « غواية الرتب » ، والإعراض عن « الخوض في أحوال الملوك » من جهة ، والانقطاع للطالعة والعلم من جهة ثانية ، إن هذا القرار الخطير الصادر عن رجل كان أبرز مظاهر سلوكه ، الطموح والاحتراف السياسي ، لا يمكن أن يكون مجرد صدفة ، أو نتيجة رد فصل انفعالي مؤقت . بل لقد كان في الحقيقة ، اقتناعاً منه بأن الأمور لا تسير ، « كما ينبغي » ، وأن الحادث الذي تعرض له لا يخصه وحده ، بل يخص المصر كله . فالمشكلة بالنسبة لوعي ابن خلدون ، ليست مسألة تشرده أو مقتل صديقه ، بل هي مشكلة هذا الصراع المرير من أجل الحكم ، هذه الإمارات والممالك التي لا تقوم إلا لتسقط أو تنهار . وعندما تتمدى المشكلة نطاق الفرد ، وتتجاوز حدود تجربته الشخصية ، أي عندما يطرح الحاضر نفسه كمشكلة تأخذ بجماح وعي الإنسان ، وتستفز تفكيره ، يكون الاتجاه إلى الماضي واللجوء إلى التاريخ ، شيئاً طبيعياً .

(1) أنظر بالخصوص الفصل الثالث .

من هنا بدأ إهتمام ابن خلدون بالتاريخ . واهتمامه هذه المرة بأحداث الماضي ، ليس من أجل التسلية ، أو مجرد العلم بها وبتفاصيلها ، بل من أجل استنطاقها ، واستفتاء مجرياتها ، والاستعانة بذلك على فهم الحاضر . إن التاريخ حقاً ، هو « نخب التجارب » الإنسانية . والاهتمام بالماضي - كما يقول ريمون آرون - ليس هدفاً في ذاته : « فكما أن هذا الاهتمام يُستوحى من الماضي ، فهو يهدف إلى غاية ترتبط بالحاضر كذلك ، والأحياء من الناس عندما يبحثون عن المعرفة بوقائع الحياة الماضية ، لا يفعلون ذلك من أجل مجرد إرضاء رغبتهم في المعرفة ، بل من أجل إغناء الفكر ، واستخلاص العبرة . » (1)

لقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفنيه ، يطلب منه الدروس و« العبر » (2) التي من شأنها أن تساعد على فهم الحاضر ومشاكلة التي تشبع وعيه بمعطياتها دون أن تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة . ولكن ابن خلدون ، وهو المزود بفكر انتقادي ، وبتجربة سياسية واجتماعية غنية خصبة فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر إلى الأمور ، سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل شهادتها على علائها : فعلاوة على ما تضمنته من أخبار وحكايات لا يقبلها العقل السليم ، إما لاستحالة تحقيق مضمونها واقعياً ، أو لكون الظروف الزمانية والمكانية لا تسمح بتحقيقه ، علاوة على هذه « الأوهام والمغالط » هناك عنصر آخر يطمع في هذه الكتب . ذلك أن المؤرخين القدامى قد كتبوا ما كتبوه تحت ضغط الظروف التي

(1) ARON (Raymond): Dimensions de la conscience historique. p. 15. U. G. E. Paris 1961.

(2) أنظر تعليقا حول كلمة « عبر » التي استعملها ابن خلدون في عنوان كتابه : « كتاب العبر » في الملحق الخامس بالمصطلحات .

عاشوا في كنفها . وسواء شعروا بذلك أم لم يشعروا ، فإنهم كانوا متأثرين بما يجري حولهم ، مرتبطين في فهمهم للأحداث باهتمامات معاصريهم ، وهي في الغالب ، إهتمامات الملوك والحكام الذين دفعوهم إلى التاريخ قصد إبراز مآثرهم وعاسن حكمهم . ومثل هذه الإهتمامات تمنع صاحبها من تجاوز محيطها الضيق إلى المحيط الأوسع ، يحيط الصيرورة التاريخية الذي هو وحده الكفيل بفهم الأحداث فهماً أعمق ، في إطار ترابطها وتكاملها . وبعبارة أخرى إنه هؤلاء المؤرخين كانوا هم جزءاً من التجربة ، ولذلك تمدر عليهم تجاوز نطاقها والنظر إليها ككل . أما الآن ، وقد انتهت التجربة ، تجربة الحضارة الإسلامية التي أخذت شمسها في المغيب ، فقد أصبح من الممكن النظر إلى التاريخ الإسلامي ككل ، وبالتالي محاولة فهمه فهماً أفضل وأحسن .

وهكذا فإن إعادة كتابة التاريخ ، أصبحت ضرورة تفرض نفسها في عصر ابن خلدون . ولكن ليس بإمكان كل الناس إدراك هذه الضرورة ، والشعور بثقلها ، بل لا بد من تجربة واسعة خصبه تمكن صاحبها من «سبر» غورّ الأمس واليوم» (1) ، ولا بد من هزة نفسية تدفع المتعرض لها لأن يرى ما لا يراه الناس ، ويدرك من خلال الأحداث ، معنى ، بل معاني لا يفتن إليها كل الناس . وقد قدر لابن خلدون أن يخوض بعمق مثل هذه التجربة ، ويتعرض بعنف لتلك الهزة ، كما شرحنا ذلك من قبل .

لقد كان ابن خلدون واعياً أعمق الوعي لذلك المنعطف التاريخي الذي شهده عصره ، والذي يتمثل خاصة في تراجع الحضارة الإسلامية تراجعاً

(1) عبارة ابن خلدون كاملة هي كما يلي : « ولا طالمت كتب القوم ، وسبرت غور الأمس واليوم ، نبتت عين الغريفة من سنة القفلة والنوم ، وسمت التصنيف من نفسي ... فأنشأت في التاريخ كتاباً ٠٠٠ » (ص 355 ج 1) .

خطيراً . لقد شعر ابن خلدون بحقيقة هذا التراجع ، ورأى فيه ، ليس فقط حادثاً عابراً ، أو ظاهرة مؤقتة ، بل إيداناً بتحول جذري ، سيكون نتيجته : « خلق جديد ، ونشأة مستأنفة ، وعالم محدث » (ص 406 ج 1) . وكأني به قد خشي أن ينسى الناس الذين سيشهدون هذا « الخلق الجديد والعالم المحدث » ، ما جرى في الماضي والعوامل التي أدت إلى نهاية ما مضى ككل ، وبداية « النشأة المستأنفة » ، فأراد أن يسجل لهم تفاصيل الحقبة المنتهية من التاريخ الإسلامي باعتبارها كلا واحداً تكاملت حلقاته ، وتلاحمت أجزاؤه . فكما أن المسعودي الذي قدر له أن يعيش في عصر بلغ فيه الإسلام قمة مجده ، قد أرّخ لفترة نشوء الإسلام ونمو حضارته ، باعتبارها كلا واحداً ، أو تجربة كاملة ، فكذلك يحتاج هذا العصر - عصر ابن خلدون - إلى من يدون أحوال الخليفة والآفاق وأجيالها ، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ، ويقف مسلّك المسعودي لعصره ، ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين بعده » . (406 ج 1) .

...

وهكذا ، فالتاريخ (1) الذي أريد منه أن يكون شاهداً ، أصبح متهاً ، وأحداث الماضي التي أريد منها أن تكون معينة على فهم الحاضر ومشاكله أصبحت هي نفسها تطرح مشاكل يجب أن يبحث لها عن حل . لقد اكتشف ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم أبداً بين الماضي والحاضر : إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الرجوع إلى الماضي ، إلى التاريخ ، ولكن هذا الأخير يردنا بدوره إلى الحاضر ، « فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » (ص 364 ج 1) فكما يتوقف فهم الحاضر على الرجوع إلى الماضي ، يتوقف فهم الماضي على فهم الحاضر .

(1) نقصد بـ « التاريخ » هنا ، المعرفة بالماضي لا الماضي نفسه كأحداث .

ومن خلال هذه العملية الديالكتيكية التي تذبذب أثناءها فكر ابن خلدون بين أحداث الحاضر ووقائع الماضي، قفزت إلى وعيه تلك الملاحظات التي كانت تحتزن في ذهنه أثناء تجربته السياسية والاجتماعية، وهي الملاحظات التي ستتبلور لتصبح نظريات اجتماعية وسياسية عظيمة . لقد كانت هذه النظريات في الأصل براعم مغلقة ، زرعت بذورها ملاحظات لا واعية لها يجري في الحاضر ، وقد كان يمكن لها أن تبقى كذلك إلى أن تتلاشى وتموت ، ولكن النظر في التاريخ ، وبالضبط أخطاء المؤرخين ، قد فتحها ، فأصبحت أفكاراً واعية تتغذى من جديد من استقراء حوادث الحاضر والماضي معاً .

وحينئذ فقط ، أي حين تمكن ابن خلدون من اكتشاف الخيط الذي يربط الماضي بالحاضر ، وبالتالي عندما أصبح في مستطاعه التعالي عليها معاً لينظر من فوق إلى العوامل الفاعلة فيها ، عندئذ أصبح في إمكانه أن يتبين المراحل التي مر بها التأليف التاريخي في الإسلام باعتباره إنعكاساً لمسيرة تطور الحضارة الإسلامية ، وأصبح في إمكانه كذلك أن يكشف على ضوء ذلك ، الأسباب والعوامل التي أدت بالمؤرخين قبله إلى الوقوع في الخطأ مما سيدفع به إلى التفكير في وضع قانون لتمييز الصدق من الكذب في الأخبار، قانون يكون « معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه » . (ص 413 ج 1) فها هو هذا المعيار بالضبط ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لا بد أن نتعرف أولاً على مراحل التأليف التاريخي في الإسلام ، والعوامل التي أدت بالمؤرخين إلى الوقوع في الخطأ .

أ - انحطاط التأليف التاريخي في الاسلام .

يرى ابن خلدون أن التأليف التاريخي في عصره ، قد أصابته عدوى

المهرم، هذا الداء المضال الذي تعدى مفعوله ميدان الحياة الاجتماعية والسياسية، وامتد إلى الحياة الفكرية والعقلية وما يتبعها من علوم وقنون . فمئذ أن بلغ التاريخ كفن ، قمة مجده على عهد الطبري والمسعودي (القرن الرابع الهجري) ، وهو يتقهقر شيئاً فشيئاً ، إلى أن أصبح في القرن الثامن (عصر ابن خلدون) ، عقيماً خالياً من كل فائدة .

ذلك أن التأليف التاريخي في الإسلام ، قد مرّ بمراحل أربعة خلال تدرجه نحو الإنحطاط التام ، وهذه المراحل هي التالية : (1)

المرحلة الأولى ، وهي المرحلة التي بلغ فيها التأليف التاريخي في الإسلام أوجه على يد كبار المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي ، وهي مرحلة تمتاز بثلاث خاصيات أساسية ، أولاهها : الاجتهاد في جمع الأخبار واستقصائها من مصادرهما المختلفة كالروايات الشفوية والصحائف المكتوبة ، وتحمل مشاق السفر للوقوف في عين المكان على أخبار الأمم وأحوالها . ثانيتهما : حرص المؤرخين على إلزام الأمانة والصدق فيما يكتبون ، مما جعل مؤلفاتهم تحظى بثقة الجميع ، وتصبح مصدراً للأخبار يوثق به ، وطريقة في التأليف يقتدى بها . ولكن هذا لا يعني التسليم بشكل مطلق بما قاله هؤلاء ، فلم يست مؤلفاتهم بنأى عن النقد ، وليس من الضروري قبول أخبارهم كما هي ، بل لا

(1) من الجدير بالإشارة هنا ، أن تقسم ابن خلدون لمراحل تطور التأليف التاريخي في الإسلام يتفق إلى حد كبير مع تقسم هاملتون جب المستشرق المروف . أنظر مقالاته وأبحاثه المجموعة في كتاب تحت عنوان « دراسات في حضارة الإسلام » ترجمة إحسان عباس وآخرون . دار العلم للملايين بيروت . 1964- ص 143-177 . ومع ذلك فالتنا نلاحظ أن حديث ابن خلدون منا تنقصه الدقة حيث يتجاهل مؤلفات تاريخية مهمة ظهرت في المرحلة الثالثة والمرحلة الرابعة اللتين يصفهما بطغيان التقليد والاختصار عليها . من ذلك مثلاً مؤلفات ابن الأثير وابن طباطبغا وابن عذاري وغيرهم . (قارن ما يأتي بعد .)

بد من تقدما والتأكد من صحتها : « والناقد البصير قسطاس نفسه في ترتيبهم
فهيما يتقلون ، أو اعتبارهم . » (ص 352 ج 1) . وأما الخاصية الثالثة :
التي تمتاز بها هذه المرحلة ، فهي العمومية . فلقد كانت التواريخ في هذا العصر ،
عصر الطبري والمسعودي « عامة المناهج والمسالك » (ص 352 ج 1) . لقد
كانت تواريخ « عالمية » لا تتقيد بعصر أو جيل أو إقليم ، بل تؤرخ للإسلام
ومختلف البقاع التي استقر فيها ، كما تؤرخ للأمم والأجيال المعروفة قبله .
والسبب في ذلك هو أن الدولة الإسلامية ، في عهد الأمويين والعباسيين كانت
واحدة عامة ، تضم معظم البلدان التي يدين أهلها بالإسلام ، بما دفع المؤرخين
إلى تتبع أخبارها جملة وتفصيلا .

وأما المرحلة الثانية ، فهي مرحلة التواريخ الخاصة ، عدل المؤرخ خلالها :
« عن الإطلاق إلى التقييد ، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد ،
فقد شوارد عصره ، واستوعب أخبار أفقه وقطره ، واقتصر على أحداث
دولته ومصره » (353 ج 1) . والسبب في ظهور هذه التواريخ الإقليمية
هو انقسام الدولة الإسلامية إلى إمارات وممالك مستقلة ، فنشأت من ذلك
الحاجة إلى التواريخ لها وحدها ، للتمكن من الإحاطة بأخبارها ، والوقوف
على تفاصيل أحوالها .

والمرحلة الثالثة هي مرحلة التقليد : فإذا كانت المرحلتان ، الأولى
والثانية ، تسبان بالتجديد ، وتسايران حاجة العصر ، فإن المؤرخين في
المرحلة الثالثة هذه ، مقلدون في الغالب : « ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا
مقلد وبليد الطبع والمقل أو متبذل ، ينسج على ذلك المتوال ، ويحتذي منه
بالمثال ، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال ، واستبدلت به من عوائد
الأمم والأجيال . فيجلبون الأخبار عن الدول ، وحكايات الوقائع في المصور

الأول ، صوراً قد تجردت من موادها (1) (٠٠٠) يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها ، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها ، ويفعلون أمر الناشئة في ديوانها (٠٠٠) ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً ، عافظين على نقلها وهماً أو صدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايها ، وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها ، فيبقى الناظر متطلعاً إلى إفتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها ، مفتشاً عن أسباب تراحمها أو تعاقبها ، باحثاً عن المقتنع في تباينها أو تناسبها . (ص 353-354 ج 1) .

وأما المرحلة الرابعة والأخيرة ، وهي التي عرفها عصر ابن خلدون ، فقد أصيب فيها التأليف التاريخي بداء الاختصار ، شأنه في ذلك شأن مختلف العلوم والفنون ، حيث يعمد المؤلفون إلى تلخيص كتب المتقدمين في منظومات وأراجيز ومختصرات لا فائدة فيها . وهكذا أفرط مؤرخو هذا العصر ، في الاختصار ، « ذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاختصار مقطوعة عن الأنساب والأخبار ، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الفبار ... » (2) وهؤلاء « ليس يمتبر لهم مقال ، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال ، لما أذهبوا من الفوائد ، وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد » . (354 ج 1) .

* * *

لقد بلغت الكتاب التاريخية ، إذن ، في عصر ابن خلدون درجة من

(1) أنظر معنى العبارة في الملحق الخاص بالمصطلحات : صورة ومادة .

(2) قلم الفبار من الأعلام المعروفة في تاريخ الخط العربي وهو أدق الأعلام وسمي بذلك لان الحروف التي تكتب به دقيقة كحبات الفبار .

الانحطاط لا مزيد عليها . فلم يعد التاريخ يلي حاجة العصر ، ولا يفي بالغاية التي يتوخاها الناس منه . وإذا كان المؤرخون في المرحلتين الأولى والثانية قد صدروا في كتابة تواريخهم ، وإلى حد ما ، عن حاجات عصورهم ، وعملوا هكذا على إرضاء قرائهم ، إذ كانوا « يضمون تواريخهم لأهل الدولة ، وأبنائها متشوقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والراتب صنائعهم وذويعهم » فإن مؤرخي المرحلتين الثالثة والرابعة قد اقتصروا على تقليد المتقدمين « من غير تفتن لمقاصدهم » ولا معرفة بالأسباب التي حملتهم على سلوك المنهج الذي ساروا عليه « عند ذكر الدول ونسب ملوكها » فيذكرون إسمه وأباه وأمه ونسائه ، ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره» .

إن هذا المنهج الذي سلكه المؤرخون القدامى كان يفرضه الغرض الذي كان الناس يَتَوَخَّوْنَهُ من التاريخ آنذاك . « وأما حين تباينت الدول ، وتباعد ما بين العصور ، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة ، ونسب بعضها من بعض في قوتها وغلبيتها ، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها ، فما الفائدة للمصنف لهذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونسب الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب ، من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم ؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ » . (404 ج 1) .

على أن الأمر هنا لا يقتصر على مجرد تقليد هؤلاء لأولئك من حيث الشكل والطريقة ، بل لقد نقلوا عنهم أخطاءهم من غير تمحيص ولا نقد كما وقعوا أنفسهم في أخطاء جديدة . « فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح في الغالب قليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار واخليل ، والتقليد عريق في الآدميين سليل ،

والتطفل على الفنون عريق وطويل ، ومرعى الجهل بين الأثام وخيم وبيل .
(351 ج 1)

لماذا ؟ وبعبارة أوضح ما هي هذه الأخطاء وما عواملها وأسباب
الوقوع فيها ؟

ب - أخطاء المؤرخين .

لقد فصل ابن خلدون القول في « ما يمرض للمؤرخين من المغالط والأوهام
وذكر... أسبابها » وأتى بأمثلة كثيرة متنوعة من مختلف المؤلفات والمصور،
والظاهر أنه كتب في هذا الموضوع تحت وطأة تداعي المعاني، ولذلك جاءت
آراؤه في هذا الصدد غير منظمة تنظيمياً منهجياً واضحاً . ولكن مع ذلك
فإنه من السهل تصنيف عوامل الخطأ وأسباب الكذب في التاريخ ، حسب
ابن خلدون ، في ثلاثة رئيسية :

1 - عدم التزام الموضوعية بمواءم جانب راوي الحادثة المشاهد لها ،
أو من طرف ناقل الخبر . ويرجع ذلك إلى جملة أسباب منها : « التشيعات
للآراء والمذاهب . فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر
أعطته حقه من التمييز والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خاثرها
تشيعٌ لرأيٍ أو مَنحَةٌ قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك
التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمييز فتقع في الكذب ونقله »
(409 ج 1) . ومنها أيضاً تقرب الناس لأصحاب التجارة والمراتب بالثناء
والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك . ومنها المبالغات خصوصاً عند
ذكر الأعداد ، ويرجع ذلك إلى « ولوع النفس بالفرائب وسهولة التجاوز على
اللسان » . (367 ج 1) . ومنها كذلك تبرير الإنسان لبعض أعماله التي لا
يقبلها الدين أو المجتمع ، بإشاعة أن فلاناً من ذوي المكانة العليا ، علمياً أو
سياً ، يأتيها ويقوم بها . وهكذا تستند عملية التبرير على الكذب واختلاق

الأخبار والروايات المزيفة ، كان يبرر شارب الحجر مثلاً عمله بالقول أن هارون الرشيد خليفة المظنين كان يفعل ذلك . (1)

2 - عدم مراعاة قوانين الطبيعة ، وذلك كأن ينقل المؤرخ أو الراوي أخباراً عن حوادث مستحيلة الوقوع ، نظراً لكون قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها . ومن أمثلة ذلك ما نقله المسعودي من أن الأسكندر غطس داخل صندوق من الزجاج داخل البحر ... (410 ج 1) وهذا خبر كاذب لأنه مخالف لقوانين الطبيعة لكون الغطس في الماء وداخل صندوق الزجاج لمدة طويلة يؤدي إلى الاختناق والموت .

3 - الجهل بطبائع العمران ، أي الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها ، وذلك لأن كل حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تحضه في ذاته وما يعرض له من أحواله . (410 ج 1) فكما أن الطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقها ، فكذلك العمران البشري أو الاجتماع الإنساني له عوارضه الذاتية الخاصة به . من هذه « العوارض » سنة التطور . « فمن القلط الحتمي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام . وهو داء دوائي شديد الحفاه ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يظن إليه إلا الأحاد من أهل الخليفة » (399 ج 1) . ونحاطر إغفال هذا التطور كثيرة وخطيرة ، فقد يسمع الإنسان خبراً عن حادثة ممكنة الوقوع في عصره ، منسوبة إلى عصر سابق لم يكن من الممكن حدوثها فيه ، فيقبل السامع الخبر دون مراعاة لتبدل الأحوال ولسنة التطور : « فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يتفطن لما وقع من تغيير الأحوال واقتلاها ، فيجربها لأول وهلة على ما

(1) أنظر مناقشة ابن خلدون لهذه المسألة ص 378-385 ج 1 .

عرف وقياسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينها كبيراً ، فيقع في مهواة من الغلط . (401 ج 1) ولكن هذا لا يعني أن على المؤرخ العدول بالمرة عن المقارنة ، وقياس الفائت بالشاهد ، والحاضر بالماضي ، بل لأن المقارنة ضرورية للمؤرخ ، شريطة ألا يغفل التطور . إن على المؤرخ عندما يقارن الحاضر بالماضي ، أو العكس ، أن ينتبه إلى ما بينها من وفاق أو خلاف ، ويعمل المتفق منها والمختلف (309 ج 1) .

ومن أسباب الخطأ الذي يرتكبه المؤرخون نتيجة إغفالهم لسنة التطور أيضاً ، « الذهول عن تحري الأغراض من التاريخ » (405 ج 1) . ذلك لأنه إذا كان لا بد للمؤرخ من أن يراعي تطور الأحداث وتغير العادات والمفاهيم والأخلاق عند تقدمه للأخبار ، فعليه كذلك أن يراعي تطور نظرة الناس إلى التاريخ عندما يهتم الكتابة فيه . إن على المؤرخ أن لا ينقل عن المؤرخين الذين سبقوه ، ما كتبوه حرفاً بحرف ، فينزع هكذا إلى تقليد دون الانتباه إلى الإهتمامات التي كانت تشغلهم والظروف التي وجهتهم أثناء انتقائهم للأحداث التاريخية ... بل إن عليه أن يراعي أكثر مشاغل عصره هو ، وإهتمامات معاصريه ، حتى يقدم لهم عن الماضي ما يروي ظمأهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله .

3 - « معيار تصحيح الأخبار »

تلك كانت على العموم أسباب الخطأ والكذب في التاريخ . فكيف يمكن تلافيها وتجنب غاظرها ؟

لقد نشأ « علم » التاريخ في الإسلام ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، جنباً إلى جنب مع علم الحديث : فلقد كان المؤرخون الكبار ، الطبري مثلاً ، من العلماء المحدثين والمفسرين الذين اشتغلوا ، عن قرب أو بعد ، بجمع الأحاديث

وتدوينها . ونظراً إلى أن الأحاديث النبوية قد داخلها كثير من الوضع والتزوير ، فقد كانت على جامعي الأحاديث ومدونيها ، التأكد من صحتها ، أي من صحة نسبتها إلى النبي . وقد اتخذوا لذلك منهاجاً خاصاً ، هو «التعديل والتجريح» . « (1) أي النظر في مدى صدق الرواة ونزاهتهم . فالحديث الصحيح هو الذي ثبتت نسبته إلى الرسول عبر سلسلة تامة من الرواة النزهاء المعروفين بالتقوى والصلاح . وقد اصطنع المؤرخون الأول هذه الطريقة نفسها عندما بدأوا في كتابة سيرة النبي وسيرة الخلفاء ، باعتبارها مصدراً للتشريع ، لا بد من التأكد مما يروى عنهما ، ثم اتسعت دائرة العمل التاريخي ، فعممت هذه الطريقة ، طريقة التعديل والتجريح ، ميدان التاريخ كله . وإذا كان من غير الممكن في كثير من الأحيان تتبع الخبر إلى مصدره الأول عبر سلسلة الرواة ، كما هو الشأن في الأحاديث وفي أخبار النبي على العموم ، فإن المؤرخين كانوا يكتبون بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره ، تبرئة لساحتهم مما قد يكون في الخبر من كذب أو زور . يقول ابن جرير الطبري في مقدمة كتابه : « فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعهم سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤث في ذلك من قبلنا وإنما أقمى من قبل بعض ناقليه إلينا ، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا . » (2) وهكذا تبين أن طريقة « التعديل والتجريح » غير صالحة في التاريخ

(1) لقد جعل المحدثون من « التعديل والتجريح » « علماً » مستقلاً هو « ذلك العلم الذي يبحث في الرواة حيث ما ورد في شأنهم بما يشينهم أو يركبهم بالفاظ غسوسة . وهو ثمرة علوم الحديث ، والرقاة الكبيرة منها ، ويعرف أيضاً بعلم ميزان الرجال » . أنظر : الدكتور مصطفى زيد : دراسات في السنة . دار الفكر العربي القاهرة 1968 ص 19 وما بعدها .

(2) الطبري : تاريخ الأمم والملوك . ج 1 ص 7 الطبعة المصرية .

صلاحيتها في الأحاديث . وهذا بالضبط ما انتبه إليه ابن خلدون : إن منحج التعديل والتجريح صالح لنوع معين من الأخبار فقط ، وبالتدقيق لـ « الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها ، وسيبيل صحة الظن ، الثقة بالرواة بالمدالة والضبط . » (413 ج 1) . إن الأخبار الشرعية لا تقرر واقفاً ، فهي أوامر ونواه ، ويكفي في صحتها ، ووجوب العمل بمقتضاها ، ثبوتها عن الشارع . والسبيل الوحيدة للتأكد من ذلك هو « التعديل والتجريح . » أما الأخبار التاريخية « الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل والتجريح ومقدماً عليه . إذ فائدة الإنشاء (الأوامر والنواهي) مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . » (ص 413 ج 1) . والمقصود بالمطابقة هنا ، مطابقة مضمون الخبر لـ « طبائع العمران » . وهي « أحسن الوجوه وأوثقها في تحييص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهو سابق على التحييص بتمديل الرواة ، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع . وأما إذا كان مستحيلاً ، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استعالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . » (142-413 ج 1)

واضح من ذلك أن ابن خلدون يؤكد هنا ، أن نقد الرواة لا يكفي وحده في التاريخ ، « لأن فائدته منحصرة في النوع الأول من أنواع الكذب في التاريخ ، وهو النوع الناتج من عدم التزام الموضوعية من جانب الراوي . أما بالنسبة للصنفين الآخرين من عوامل الكذب والخطأ في التاريخ ، وهما عدم مراعاة قوانين الطبيعة ، والجهل بطبائع العمران ، فلا بد لتلافي مخاطرها من شيء آخر سابق على نقد الرواة ، وهو نقد « الرواية » نفسها ، أي التأكد من معقولية مضمون الخبر ، ومطابقته لما يقره العقل ، والمقصود هنا ليس

« الإمكان العقلي المطلق » فإن نطاقه أوسع شيء ، فلا يفرض حداً بين الوقائع ، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء . » (ص 506 ج 2) ، أي الإمكان الواقعي . وإذن ، فإن الحكم هنا ، ليس مطلق العقل ، بل العقل التجريبي ، العقل الذي يستمد مفاهيمه وقوانينه من الواقع مباشرة وبالخصوص الواقع الاجتماعي . ذلك لأنه لما كانت الحوادث التاريخية ، حوادث إجتماعية بالدرجة الأولى ، فإنه لا بد للمؤرخ من الاطلاع على كيفية وقوعها ، ومن ثمة لا بد له من « العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال » ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بونٍ ما بينهما من الخلاف ، وتلميل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبانيء ظهورها ، وأسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ، واقفاً على أصول كل خير ، وحريصاً يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن واقفها وجري على مقتضاها كان ، وإلا زيفه واستغنى عنه . » (ج 1 399) .

• • •

يتضح مما تقدم أن ابن خلدون يريد أن يحمل من التاريخ « شاهداً » على نفسه . فالتاريخ ليس مجرد حوادث تتعاقب في الزمان دون خضوع لعوامل معينة ، بل هناك خيوط تنتظم هذا التعاقب ، وثوابت توجه مسراه ومجرأه . فكما أن الحوادث الطبيعية تجري وفق قوانين معينة ، أي وفق « مستقر العادة » فكذلك الوقائع الاجتماعية والتاريخية — وبعبارة ابن خلدون . أحوال العمران — لها طبائع خاصة بها ، « فإن كل حادث (1) من الحوادث ، ذاتا

(1) أنظر معنى « حوادث » في اصطلاح ابن خلدون ، والفرق بينها وبين « الوقائع » في الملحق الخاص بالمصطلحات .

كان أو فعلا ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله « (ص 410 ج 1) . ولذلك فإن « القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة » أن تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يمتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له (. . .) وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه « (413 ج 1) .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة ما يحدث في العمران « من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه » ، وتميز ذلك مما يحدث فيه بالعرض فقط ، وما لا يمكن أن يعرض له ؟

ذلك ما يبحث فيه « معيار » التاريخ (1) : علم العمران . هذا العلم الذي يقول عنه ابن خلدون : « اطلعنا الله عليه من غير تعلم أرسطو ولا افادة مويذان » . (حكيم الفرس) ، وأيضاً ، « اخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً » . فما هو هذا العلم بالضبط : ما موضوعه ، وما منهاج البحث فيه ، وما هي فوائده وثمراته ؟ ذلك ما سيكون موضوع البحث في الفصول الثلاثة التالية .

(1) نلاحظ أن كلمة « معيار » التي استعملها ابن خلدون هنا هي أحد الأسماء التي يطلقها الفنزالي عل المنطق . وبالتالي فإن علم العمران هو بالنسبة للتاريخ بمثابة المنطق للفلسفة .

الفصل السادس

علم العمران موضوعاً ومنهجاً

1 - مشروعية « العلم الجديد » : الموضوع

اكتشاف علم جديد : شيء خطير، خصوصاً بالنسبة لعصر كان الناس فيه يعتقدون أن العلوم قد اكتملت، وأن القدماء لم يتركوا للتأخرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة .. ولكن ابن خلدون الواثق من نفسه ، المطلع على مختلف علوم عصره ، لم يتردد لحظة في الإعلان عن اكتشافه علماً جديداً ، ألهمه الله إياه إلهاماً ، وأن هذا الاكتشاف جدير بكل اعتبار، فهو لم يقلد فيه لا « المعلم الأول » ، ولا « حكيم الفرس » ، « ولا أياً من علماء الإسلام » .

ولكن ابن خلدون الذي كان يصدر في كل آرائه وتفكيره عن مراعاة صارمة للمنطق ، كان يتوجب عليه أن يثبت أولاً ، أن هذا الذي اكتشفه

هو « علم » حقاً ، جدير بأن يحمل لقب « علم » . وأن يبرهن ثانياً على أن هذا العلم ، علم جديد ، لم يسبقه إليه أحد من المتقدمين وأنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن العلوم المعروفة حتى عصره . إن هذا وذاك هو السبيل الوحيد لأثبات مشروعية هذا العلم ، وفق قوانين المنطق السائد .

بخصوص المسألة الأولى يتعين البحث فيما إذا كان هذا العلم الجديد تتوافر فيه شروط العلم ، فيما هي هذه الشروط ؟

كان المناطقة القدماء يرون أنه لا بد أن تتوافر في كل علم برهاني الأركان الأربعة التالية : الموضوع ، والأعراض الذاتية ، والمسائل ، والمبادئ ، أو المقدمات ... أما بخصوص الموضوع فالأمر واضح ، يقول الفزالي : « إن لكل علم لا محالة موضوعاً ينظر فيه ويطلب في ذلك العلم أحكامه ، كبديت الإنسان للطب ، والمقدار للهندسة ، والعدد للحساب ، والنغمة للموسيقى ، وأفعال المكلفين للفقه . وكل علم من هذه العلوم لا يوجب على المتكفل به أن يثبت هذه الموضوعات فيه ، فليس على الفقيه أن يثبت أن للإنسان فعلاً ، ولا على المهندس أن يثبت أن المقدار عرض موجود ، بل يتكفل بإثبات ذلك علم آخر » . (1)

أما الأعراض الذاتية (2) فالمقصود بها : « الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم ، ولا تقع خارجه عنه ، كالمثلث والمربع لبعض المقادير ، والأغناء والاستقامة لبعضها ، وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة . وكالزوجية

(1) الفزالي ، مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة 1961 ص 122 . وهذا ونحن نعتقد أن ابن خلدون قد اعتمد على هذا الكتاب وعلى كتاب « معيار العلم » للفزالي أيضاً في حواشيه التطبيقية ، وفي تحديده لملء الجديد حسب أطر المنطق القديم .

(2) أنظر معنى الأعراض الذاتية في الملحق الخاص بالمصطلحات .

والفردية للعدد ، وكالاتفاق والاختلاف للنغات ، أغني التناسب ، وكالمرى والصحة للحيوان ، ولا بد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية بحدودها على سبيل التصور . أما وجودها في الموضوعات فلأنما يستفاد من تمام ذلك العلم ، إذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه . »

وأما المسائل فهي « عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية مع الموضوعات ، وهو مطلوب كل علم ، ويسأل عنها فيه (...) وكل مسألة برهانية في علم ، فلما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه . » بمعنى أن البحث والبرهان في كل علم ، يدور حول بيان الأعراض الذاتية الخاصة بموضوع ذلك العلم وشرحها وإثبات نسبتها إليه ، ثم دراسة هذه الأعراض الذاتية نفسها وبيان خواصها وما يعرض لها من الأحوال .

والركن الرابع والأخير هو المبادئ : « ونعني بها المقدمات المسلمة في ذلك العلم التي تثبت مسائل ذلك العلم ، وتلك لا تثبت في ذلك العلم . » (1) ومبادئ البرهان هذه ، أو مقدماته ، إما أن تكون أوليات عقلية محضاً ، أو قضايا تجريبية ضرورية ، أو من قبيل الحدسيات . وهي تختلف من علم لآخر حسب طبيعة موضوع العلم .

تلك هي الشروط التي يجب أن تتوافر في كل علم برهاني ، حسب المنطق القديم . وقد حرصنا على ذكرها لنثير الانتباه إلى مسألتين هامتين : أولاهما هي أن العلم بهذا المفهوم يبحث في خواص الأشياء التي تشكل موضوعه ، لا عن العلاقات القائمة بينها . فالهدف هو الكشف عن « طبائع » الأشياء ، لا عن القوانين التي تحكم فيها أو تربط بعضها ببعض . والمسألة الثانية تتعلق

(1) النزالي ، نفس المرجع ، ص 122-125.

بالمناهج . فالعلوم البرهانية علوم استدلالية : مقدمات فتتأرجح . وهي لا تعتمد
الاستقراء إلا من حيث أنه يساعد على إثبات المبادئ والأفكار التي
تقرر سلفاً .

على أساس هذا التصور لـ«العلم» ووفقاً لتلك الشروط بنى ابن خلدون علمه
الجديد، علم العمران . وقد حرص على بيان أن هذا العلم تتوافر فيه الشروط
المذكورة ، يقول : « وكان هذا (1) علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ،
وهو العمران البشري والاجتماع الانساني . وذو مسائل ، وهي بيان مسا
يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم
من العلوم وضعياً كان أو عقلياً » . (413 ج 1)

إن مهمة علم العمران ، إذن ، هي البحث في الأعراض الذاتية التي
تلتحق الاجتماع البشري ، أي في الظواهر الاجتماعية . ولكن هذا البحث لا
لا يستهدف دراسة القوانين التي تسير هذه الظواهر وفقاً ، بل يرمي إلى بيان
أن هذه الظواهر تحدث في العمران البشري بـ«الطبع» ، كما سنبين بعد
قليل . أما نوع هذه العوارض الذاتية ، فإن ابن خلدون يعطينا أمثلة منها في
مكان آخر ، إذ يقول : « أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن
الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من
الأحوال ، مثل التوحش والتأنس والمصيبات ، وأصناف التغلبات للبشر
بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما

(1) الإشارة هنا إلى «المعيار الصحيح» الذي تحدث عنه في الفقرة السابقة (ص 413 ج 1) ،

أي إلى علم العمران . وليست الإشارة إلى «التاريخ» كما فهم ذلك بعض الباحثين : لا كوست
في المرجع المشار إليه سلفاً ص 190 . والاساذ الحبابي في ابن خلدون « بالفرنسية سلسلة
سيجر » .

ينتج البشري بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعيش والعلوم (1) والصنائع،
وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال . (ص 409 ج 1) .

هذا عن الموضوع ، والأعراض الذاتية والمسائل ، أما عن المقدمات التي
يقوم عليها البرهان في علم العمران ، فإن ابن خلدون لا يشير إليها بشكل
مباشر . ولكنه يؤكد مراراً أن براهينه في هذا العلم ، براهين « وجودية »
طبيعية ، بمعنى أنها تستند على ما يحدث في الواقع الاجتماعي . ومن ثمة فإن
مبادئ البرهان في علم العمران ستكون قضايا تجريبية اكتسبت يقينها من
الحس والعقل معاً ، أي بالملاحظة والتكرار . وكمثال على ذلك نشير إلى هذه
القضية التي يستند عليها ابن خلدون في كثير من براهينه ، وهي أن « الإنسان
مدني بالطبع » فلا يتصور وجوده إلا في مجتمع . وأنه لا بد ، ليم الاجتماع
البشري من وازع يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض ، وهو الملك والسلطان .
هذه القضية ليست من أوليات العقل ، لأن في استطاع الإنسان أن يتصور
إنساناً بدون مجتمع ، ومجتمعاً بدون سلطة أو حكم ، ولكنها قضية تجريبية ،

(I) هذا ويخلص ابن الأزرقي في خطوط له في الخزانة المأهولة بالرباط تحت عنوان « بدائع
السلك في طبائع الملك » هذه الأعراض الذاتية للعمران ، فيقول : « ... أن من العوارض
الطبيعية لهذا الاجتماع أمور خمسة : اليدور الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلال المتجمعة
الغفار وأطراف الرمال . والتغلب الذي غايته الملك بالمصيبة للفاخرة . والحضر الذي يستقر
بالامصار والمدن والقرى والمدائن واعتصاماً وتحصناً . والمعاش المتبعي به الناس الرزق كسباً
وصناعة . واكتساب العلوم تملأ وتحصيل . » أما عن الكتاب فقد خص فيه صاحبه مقدمة ابن
خلدون مع إضافة أقوال وحكم ونسوبة إلى حكماء الفرس واليونان . وسنعود إلى هذا
الكتاب في مكان آخر .

أو إحدى بديهيات الحس والتجربة . (1)

علم العمران إذن تتوافر فيه الشروط المطلوبة في العلم . فهو لذلك جدير بهذا الاسم، ولكن هل هو علم جديد حقاً ؟ للتأكد من هذه المسألة لا داعي لمقارنته بجميع العلوم المعروفة ، بل يكفي إثبات مخالفته للعلوم التي يمتثل أن تلتبس به موضوعاً وغاية . وعلى رأس هذه العلوم، علما الخطابة والسياسة المدنية . ووجه المخالفة بينها وبين علم العمران واضحة جلية . ذلك أن علم الخطابة إنما هو الأقوال المقتنة النافعة في استئالة الجمهور إلى رأي أو صدم عنه . فهو أحد العلوم المنطقية . وقرق واضح بين « استئالة الجمهور » ، وبين بيان ما يحدث في الاجتماع الإنساني بمقتضى طبعه . وأما علم السياسة المدنية فهو يهدف إلى « تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحصل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه » . وهذا شيء مخالف تماماً لما يهدف إليه علم العمران : إن السياسة المدنية تهدف إلى بيان ما ينبغي أن يكون ، في حين أن علم العمران يدرس ما هو كائن . وإذن « فقد خالف موضوعه هذين الفنين الذين ربما يشبهانه » .

نعم هناك « مسائل تجري بالمرض لأهل العلوم في براهمينهم » وهي من جلس مسائل « علم العمران بالموضوع والطلب . من ذلك ما يرد في بعض أقوال الحكماء وما يذكر في بعض أبواب الفقه من أمور لها مساس بالشؤون الاجتماعية أو السياسية التي يبحث فيها هذا العلم الجديد . ولكن لا هؤلاء ولا أولئك اتخذوا هذه المسائل موضوعاً لدراسة مستقلة ، وإنما ترد عندهم —

(1) هذا ونحن نشتر أن المقدمات الست التي استهل بها ابن خلدون أبحاثه في علم العمران ، هي بمثابة « مقدمات » من هذا النوع ، أي أنها بمثابة المبادئ التي يستند إليها البرهات . في علم العمران . وما يؤكد ذلك أن ابن خلدون قد سمى جميع فروع كتابه « فصولاً » ما عدا هذه المقدمات الست ، أنظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة ، وحول مضمون هذه المقدمات الست وعلاقتها بالبناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني في الفصل التالي .

عرضاً - وبمناسبات مختلفة . على أن أقرب الكتب إلى « علم العمران » هو كتاب « سراج الملوك » لأبي بكر الطرطوشي الذي يوب أبواب كتابه - كما يقول ابن خلدون - « على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومثاله ، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ، ولا استوفى المسائل ، ولا أوضح الأدلة ، إنما يبوب الباب للسألة ، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار ، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس ... وحكماء الهند ... وغيرهم من أكابر الخليقة ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواظ » (ص 417 ج 1) .

واضح من هذا أن ابن خلدون يرى أن الفرق الأساسي بين علمه الجديد ، وبين كتاب السياسة للطرطوشي ، ليس فرقاً في الموضوع أو المسائل ، وإنما هو فرق في المنهج . لقد اتخذ الطرطوشي موضوعاً لكتابه قضايا الحكم ، وسياسة الملوك وآدابها ، ومزايا الحكم الصالح والقواعد التي يجب أن يراعيها الحكام في تدبير شؤون رعاياهم ، كما تعرّض للمراتب السلطانية ، والوظائف الحكومية ، ومالية الدولة وجنودها ، وغير ذلك مما يتعلق بتدبير الحكم (1) . وهذه المسائل هي جزء من المسائل التي يبحث فيها علم العمران ، بل إنها تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في مقدمته . ولذلك فإنه يعترف بأن الطرطوشي « قد حوم على القرض » ، أي أنه قد اقترب من تصور هذا العلم الجديد . ولكن مع ذلك فإن صاحب علم العمران كان واعياً للفرق الجوهرية بين مقدمته وكتاب سراج الملوك . لقد سلك الطرطوشي في كتابه مسلك القدماء ، فهو يذكر المسألة موضوع البحث ، ثم « يستكثر من الأحاديث والآثار ... » فطريقته طريقة وعظمية تستند على الإقناع الخطابي ، لا على البرهان المنطقي . أما ابن خلدون فقد اتخذ لنفسه منهجاً آخر ،

(1) سراج الملوك . طبعه انطون غندور ، المطبعة الوطنية بالاسكندرية . 1289 م .

منهجاً يستهدف دراسة الظواهر كما هي ، ويعتمد في النتائج التي يقررها على البرهان ، لا على الاقتناع الخطائي ، فما هو هذا المنهج : ما طبيعته وما خصائصه ؟

2 - علم العمران ... والطبيعيات : المنهج

لقد كانت العلوم الإنسانية إلى وقت قريب تابعة للعلوم الطبيعية . هذه حقيقة يؤكدها تاريخ العلوم ، خاصة منها علم الاجتماع الحديث . إن معظم الذين ساهموا في تقدم الدراسات الاجتماعية الحديثة ، قبل أن تستقل نهائياً على يد دوركايم ، قد نظروا إلى الظواهر الاجتماعية نظرة مستمدة من تصوّرهم للطبيعة وظواهرها : وهكذا عرف علم الاجتماع الحديث اتجاهات بيولوجية (سبنسر) وميكانيكية آلية (هاريت وبارسيلو)... (1) ، ولم يشذ عن هذا حتى أوكست كونت الذي يعتبر المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع . فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار علوم الطبيعة خاصة منها الفيزياء ، فأطلق عليه أول الأمر إسم : الفيزياء الاجتماعية ، قبل أن يركب له إسمًا خاصاً : « السوسولوجيا » .

ولعله من الطريف حقاً ، أن نلاحظ هنا أن ابن خلدون قد فعل مثل ذلك أيضاً : فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار طبيعيات عصره التي هي

(1) سيرو هاريت Spiru Haret استاذ في مدرسة الجسور والطرق في بخارست ألف كتاب « الميكانيكا الاجتماعية » سنة 1910 . أما انتونيو بروتونندو أي بارسيلو Antonio Portundo Y Barcelo فهو استاذ اسباني في هندسة الطرق والجسور بمديريت ألف كتاب « مباحث في الميكانيكا الاجتماعية » سنة 1925 . أنظر : الدكتور عبد الكريم اليافي : تمهيد في علم الاجتماع ، ص 176 . مطبعة الجامعة السورية . دمشق 1957 .

امتداد لطبيعيات أرسطو . وهذه ملاحظة تساعدنا كثيراً على فهم أحسن لتصور ابن خلدون للعمران البشري ولعوارض الذاتية ، وبالتالي تلقي أضواء كاشفة على حقيقة علم العمران الخلدوني ، موضوعاً ومنهجاً وغاية .

يعرف المناطقة القدماء العلم الطبيعي بأنه : العلم الذي ينظر في جسم العالم وفيما يعرض له من الأحوال من حيث السكون والحركة والتغير (1) . ويعرف ابن خلدون علم العمران بأنه العلم الذي ينظر في العمران البشري - ويمكن أن نقول الجسم الاجتماعي - وفيما يعرض له من الأحوال لذاته مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك . . . الخ فكما أن علم الطبيعة - قديماً - يبحث في طبائع المادة ، أي في الخصائص اللازمة لها ، أو أعراضها الذاتية التي تحدث فيها بالطبع ، فكذلك علم العمران يبحث في « طبائع » العمران . ومفهوم الطبائع هنا ، أساسي في تصور ابن خلدون للاجتماع البشري ، وهو نفس تصور علماء الطبيعة قديماً لطبائع المادة . فالحركة والسكون والتغير تحدث في الجسم الطبيعي ، لا بفعل عوامل خارجية ، ولا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة ، بل تحدث فيه « بالطبع » : فالجبر مثلاً يتحرك إلى أسفل لأن من طبيعته أن يحصل له ذلك. فالحركة إلى أسفل حركة بالطبع ، وسببها من ذات الجبر نفسه ، وليست لكون « الهواء يدفعه إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسها » . (2) وكذلك الشأن بالنسبة للظواهر العمرانية ابتداء من ظاهرة الاجتماع إلى ظاهرة الدولة : فكما أنه من طبيعة الإنسان الاجتماع والتعاون ، لتحصيل غذائه والدفاع ضد عدوان الحيوانات عليه ، فإن فيه أيضاً طبعاً حيوانياً هو العدوان . ومن هنا كانت « الأدميون » بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع

(1) الفزالي ، مقاصد الفلاسفة - ص 303.

(2) نفس المرجع ص 380.

بعضهم عن بعض » (ص 439 ج2) وهو الملك . وهكذا فكما أن الملك طبيعي في الاجتماع البشري ، فإن « العواض المؤذنة » بالهرم ... تحدث للدولة ، وكلها أمور طبيعية . وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية ، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني . » (ج2 ص692) . فالمسألة إذن ليست قضية شروط معينة إذا توافرت حصلت نتائج معينة ، وإذا زالت ارتفعت تلك النتائج . بل إن المسألة هنا مسألة طبع ملازم للظاهرة الاجتماعية ما دلت موجودة .

نعم هناك أعراض غير ملازمة لشيء ملازمة الذاتي له ، هي أعراض مفارقة تحدث بفعل عوامل خارجية وتزول بزوال هذه العوامل ، والعلم الطبيعي لا يبحث في هذه الأعراض المفارقة ، لأن العلم الحقيقي ، حسب المفهوم القديم ، هو العلم بما هو ثابت ، أي بما هو بالطبع . وكذلك الشأن في علم العمران ، فهو يبحث « فيما يلحق - العمران - من الأحوال لذاته ويعتضى طبعه » أما ما يكون عارضاً ، أي عرضاً مفارقاً فهو « لا يمتد به » مثله في ذلك مثل « ما لا يمكن أن يمرض له . »

لعله من الواضح الآن أن ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين التي تتحكم فيها ، كما يقول بذلك معظم الباحثين ، بل إنه يهدف إلى بيان ما يحدث في العمران باعتضى طبعه . وفرق شاسع بين فكرة القانون كما نفهمها اليوم ، وفكرة الطبع كما كان يفهمها القدماء . إن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثتين ، أو مجموعة من الحوادث ، لم تكن قد تبلورت بعد ، ولم تكن العلاقات بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء ، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء ، الخصائص الثابتة للملازمة لها دوماً ، والتي تشكل « طبيعتها » .

على أن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من هذا في بنائه لعله الجديد على

غرار طبيعيات عصره: فكما أن النظر في الطبيعيات كان يتناول أولاً البحث فيما يلحق سائر الأجسام أولاً ، ثم البحث بعد ذلك فيما هو أخص ، كالنظر في حكم البسيط والمركب ، فكذلك علم العمران يبدأ بالبحث في العمران البشري على الجملة (ضرورة الاجتماع والسلطة ، قسّط العمران من الأرض ، تأثير الهواء في أخلاق الناس وأحوالهم ، تأثير الخصب والجوع .. تأثير العالم العلوي .. ثم بعد ذلك يبحث في البسيط من العمران (العمران البدوي) ، ثم في المركب (العمران الحضري) . ليس هذا فحسب ، بل إنه كما أن للجسم مادة وصورة ، فكذلك العمران : مادته الاجتماع البشري ، وصورته الدولة . وكما أنه لا مادة بدون صورة ، فكذلك لا يمكن أن يقوم عمران بدون ملك ودولة : «إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر - فالدولة دون العمران لا تُتصوّرُ ، والعمران دون الدولة والملك متعذر .. » (883 ج 3) . وكذلك الشأن بالنسبة لعمر الدولة وطول أمدّها ، فهي تابعة في ذلك لقوة العصبية « لأن عمر الحوادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية . فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمدُ العمر طويلاً . » (475 ج 2) .

...

نخلص من ذلك كله إلى نتيجة هامة ، وهي أن ابن خلدون - خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين - لم يتحرر نهائياً من أطر التفكير القديمة . لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنئذ ، وهي قوالب المنطق الأرسطي . وعلى الرغم من أن ابن خلدون كان يرى « أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها من المحسوس » وأنها بالتالي غير صالحة في ميدان السياسة لأن

« السياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فلإنها خفية ، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بِشَيْءٍ أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها » ومع أنه كان يرى أن القياس لا يصلح في ميدان العمران: « ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر ، إذ كما اشتبهنا في أمر واحد ، قلعلها اختلفا في أمور ، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم ، فيقومون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم ... » (ص 246 ج 4) على الرغم من ذلك كله فقد بقي ابن خلدون ، في تصويره للعمران البشري و« عوارضه الذاتية » متمسكاً بقولات المنطق القديم . (1)

نعم لقد انتبه ابن خلدون إلى أنه في ميدان البحوث الاجتماعية ، يجب مراعاة « الإمكان الواقعي » لا « الإمكان العقلي المطلق لأنه لا يفرض حداً بين الواقعات » ، كما اشرنا إلى ذلك سالفاً . ولكنه ، سواء بشعور منه أو بدون شعور ، قد اخضع الإمكان الواقعي هذا ، لقوالب فكرية معينة ، قوالب « فوق واقعية » ، وذلك إلى درجة إنه لو سحبتنا ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية من هذه القوالب ، لوجدنا انفسنا امام مجرد

(1) يرى الأستاذ الوردي في كتابه : « منطق ابن خلدون على ضوء حضارته وشخصيته » معهد الدراسات العربية العالية القاهرة 1962 . إن « ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة بوجه عام وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص » (ص 2) ويقول أيضاً : « وجاء ابن خلدون ثائراً على هذا المنطق الصوري ، فهو يريد من المفكرين أن يكونوا أدلي منطق مادي » (ص 69) . وإذا كنا نوافق الأستاذ الوردي في كون صاحب المقدمة كان يميل إلى منطق المادة أكثر من ميله إلى منطق الصورة ، فإننا لا نوافق في كون ابن خلدون قد تحرر نهائياً من الأطر القديمة للتفكير ، ولا في كونه كان ثائراً على المنطق الأرسطي ثورة يبيكون أو ديكرارت أو غيرهما من رواد النهضة الفكرية الحديثة .

« وصف طوبوغرافي » لبعض الحوادث الاجتماعية والتاريخية ، ومن ثمة تفقد آراء ابن خلدون ذلك اللعام الذي جعل منها نظريات متماسكة إلى حد بعيد . وهذا يعني بصريح العبارة أن صاحب المقدمة لم يكن ذا منهج تجريبي خالص ، كما يؤكد ذلك بعض الباحثين ، فهو لم يكن يعمد إلى الاستقراء ليستخلص منه النتائج ، بل كان يضع « النتائج » أولاً ، ثم يلجأ بعد ذلك إلى استقراء الحوادث لتأييد صحتها . هناك مبادئ أو أحكام عامة أولاً ، ثم هناك محاولة للبرهنة على صحتها بناء على مقدمات سبق تقريرها ، وأمثلة منتقاة من حوادث التاريخ ، انتقاء لا يخلو من تصف في بعض الأحيان . إن الاستقراء هنا ليس أساساً للبرهان ، بل هو مكمل له من جهة ، وشارح للبداية العام المقرر من جهة أخرى . وهذا ما جعل منهج ابن خلدون لا هو بالإستقرائي التجريبي ولا هو بالإستنباطي المحض بل هو مزيج منها معاً .

— هو منهج استقرائي تاريخي ، لأنه يعتمد في البرهان على إستقراء جملة من الحوادث التاريخية في تسلسلها الزمني . إن ابن خلدون يتتبع ظواهر العمران واحدة بعد أخرى ، حسب أسبقيتها الزمنية . لقد بدأ بالعمران البدوي وعوارضه الذاتية ، كالنسب والحسب ، والعصبية فالغلبة والملك والدولة ، لينتقل إلى العمران الحضري وما يختص به من بناء المدن والأمصار ، وما ينشأ فيه من الاحتكاك ، والتبادل للخبرات ، الشيء الذي تنتج عنه عوارض خاصة بهذا النوع من العمران : الصناعات والمهن ، والعلم والتعليم ، والنشاط الفكري على وجه العموم . إنه من هذه الناحية ، يبدو وكأنه يؤرخ لظواهر العمران ، مما جعل بعض الباحثين يرون في مقدمته نوعاً من « تاريخ الحضارة » .

وهكذا فإذا نظرنا إلى « المقدمة » من هذه الناحية فقط ، جاز لنا أن نقول مع الدكتور عبد الرحمن بدوي إن ابن خلدون كان « صاحب منهج

تطبيقي ، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والتأذج العامة للمجتمع الإنساني . إن بجه موضعي طوبولوجي وصفي (٠٠٠) فهو لم يهدف إلى وضع فلسفة سياسية ولا حضارية ، بل إلى وضع بحث مونوغرافي وضعي تطبيقي للمجتمع الإسلامي في تطوره التاريخي حتى عصره .» (١)

- ولكن ابن خلدون لم يعتمد هذا المنهج التاريخي - الإستقرائي - الوصفي وحده ، بل اعتمد كذلك ، وإلى حد كبير على الإستنباط . إن ابن خلدون لا يقتصر على ذكر ما حدث ، بل يحرص أشد الحرص على إدخال ما حدث في إطار نظرية عامة يقررها أولاً : هو يبدأ بتقرير مبدأ أو نظرية ، والغالب ما يجعل ذلك عنواناً لفصله ، ثم يعمد بعد هذا إلى البرهنة على ذلك المبدأ أو النظرية استناداً إلى ما قرره من قبل من مسلمات ، أو نتائج سبق له أن برهن عليها ، ومعرزاً رأيه وبرهانه بأهتلة تاريخية واجتماعية . وغير خاف أن منهج ابن خلدون من هذه الناحية أشبه بالمنهج الهندسي الذي يقوم من حيث الشكل على ذكر النظرية ، أولاً ، ثم البرهان والأمثلة ثانياً ، ويعتمد من حيث « الجوهر » على جملة من المبادئ والمسلمات . . ولكن مع فارق أساسي ، وهو أن الهندسة تستند إلى مبادئ ومسلمات عقلية ، في حين أن ابن خلدون يستند في براهينه على قضايا تجريبية كما أشرنا إلى ذلك من قبل . هذا المنهج الاستدلالي - التجريبي - التاريخي معاً (٢) ، قد أدخل كثيراً

(١) عبد الرحمن بدوي : ابن خلدون وأرسطو : أعمال مهرجان ابن خلدون . القاهرة ، ص ١٦١-١٦٢ . نشر مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة .

(٢) أن منهج ابن خلدون هو أقرب إلى منهج الأصوليين منه إلى أي منهج آخر : فاستقراءه ليس استقراء تجريبياً محضاً ، بل هو أشبه شيء بالقياس الأصولي . أضف إلى ذلك أن مصطلحاته « العمرانية » هي في الأصل مصطلحات أصولية ، مثل : الضروري والحاجي والكفائي ، ومثل الموارض الذاتية ، وكذلك استعماله لفظي الملة والسبب والسبب والتقسيم ... الخ . أنظر معاني هذه المفاهيم في الملحق الخاص بالمصطلحات .

من التشويش على مقدمة ابن خلدون ، وغير قليل من الغموض على آرائه ونظرياته : إن المنهج التجريبي - التاريخي قد أفقد الطريقة الاستدلالية تماسكها وطمس مظاهر الانسجام فيها . مثلاً أن المنهج الاستنباطي قد عمل من ناحيته على تفكيك المنهج التجريبي - التاريخي - وتحمليه ما لا يطبق ، الشيء الذي انعكس أثره على فصول المقدمة ، وجعل الأفكار الواردة فيها تظهر أحياناً وكأنها متناقضة ومفككة : ومقسمة إلى أجزاء يختفي معها أو يكاد ، الخيط الرابط بينها . وهذا ما أضر كثيراً بوحدة التفكير ووحدة الموضوع ، على الأقل بالنسبة للباحث الذي لم يكلف نفسه مشقة قراءة المقدمة مرات عديدة حتى يتمكن من تجاوز التقسيمات والتفريعات ويكتشف السلك الذي ينظم فصول المقدمة وأبحاثها ، ويتتبع أفكار ابن خلدون في كليتها ووحدتها وتناسقها الجدلي . إن مقدمة ابن خلدون أشبه ما تكون بهرم صلب البنيان ، تماسك الجدران ، متناسق الأجزاء... ولكن هذا التماسك والتناسق تخفيها صفائح ملونة فوضوية الألوان والأشكال ، ألصقت على جميع جوانب الهرم . فالذي يقتصر على الظاهر لا يرى إلا هذه الألوان الفوضوية واللوحات العديدة ، وقد تستبد بناظره لوحة واحدة ، فيحسبها الهرم كله . ولكن الذي يتمق البناء ويتصفح أسسه وأركانه لا يلبث أن يكتشف في المقدمة بناء هرمياً متماسكاً وضعت كل لبنة فيه في موضعها الذي تستحقه .

فما هو هذا البناء الهرمي ، وما هي قواعده وأعمدته ؟ ذلك ما سنحاول معالجته في الفصل التالي .

الفصل السابع

البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني

كيف تصور ابن خلدون « العمران البشري » ؟ وما هي الأسس التي بنى عليها دراساته العمرانية ؟ ثم ما هو المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاثه ونظرياته ؟ ... تلك هي المسائل الرئيسية التي سيحاول هذا الفصل معالجتها.

1 - بناء هرمي متجاسك .

استهل ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري بست مقدمات (1)، وتحدث في الأولى منها عن ضرورة الاجتماع وقيام السلطة ، وتحدث في الثانية عن

(1) تشغل هذه المقدمات الست ما يقرب من 130 (من صفحة 420 الى ص 550) حسب طبعة لجنة البيان للمريي ، تحقيق علي عبد الواحد وافي . الطبعة الثانية . ج 1 . القاهرة 1965.

« قسط العمران من الأرض » ، وفي الثالثة عن « تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم ... » ، وتحدث في المقدمة الرابعة عن « أثر الهواء في أخلاق البشر » ، وشرح في الخامسة « اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم ». أما المقدمة السادسة فقد خصصها للحديث عن « أصناف المدركين للقيس من البشر بالفترة أو الرياضة » ... فما هو بالضبط موضع ومكان هذه المقدمات الست في البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني ؟

لقد اتخذ فريق من الباحثين المقدمات الثالثة والرابعة والخامسة أساساً انطلقوا منه لتحليل « رأي » ابن خلدون في مدى تأثير العوامل الجغرافية في الجماعات والأفراد ، مما أدى بهم إلى عقد مقارنات بين ابن خلدون ومنتسكيو في هذا الصدد . وعلى الرغم من أن معظم هؤلاء قد أكدوا أن ابن خلدون لم يغال في هذا الموضوع كما فعل منتسكيو فإنهم لم يترددوا في توجيه انتقادات كثيرة إلى صاحب المقدمة حول الدور الذي « يعزوه » للعامل الجغرافي في حياة الأفراد والجماعات .

أما المقدمة السادسة فإن جل الباحثين أغفلوا أمرها ، والذين أشاروا إليها ، لم يزدوا على أن جعلوا منها أحد الأقسام التي « تحمل الطابع اللاعقلاني » في المقدمة ، باعتبارها تبحث في مسائل النبوة والكهانة والسحر وما شاكل ذلك . ويؤكد ساطع الحصري (1) أن هذه المقدمة « أو على الأقل القسم الأكبر منها » قد « كتب بعد إتمام المقدمة بمدة غير يسيرة » . وهو يعتبرها من ضمن « المباحث الاستطرادية التي تأتي عرضاً وتستهدف سرد

(1) الحصري ، دراسات ... ص 123 .

بعض المعلومات العامة ، تمهيداً للأبحاث الأصلية أو إتماماً للفائدة » . (1) وإلى مثل هذا ذهب الأستاذ علي عبد الواحد وافي في تعليق له حول هذه المقدمة (2) حيث يقول ، « ولا يكاد موضوع هذه المقدمة وملحقاتها يت بصلة إلى موضوع هذا الباب . وكان موضعها الطبيعي الباب السادس عند الكلام على الإلهيات والتصوف والسعر ... » . ثم يضيف إلى ذلك قائلاً « هذا والبحوث التي ذكرها ابن خلدون في هذه المقدمة وملحقاتها إلى آخر هذا الباب بحوث استطرادية ليست من صلب بحوثه في علم الاجتماع » . ويؤكد الأستاذ المصري أن « دراسة المقدمة دراسة علمية دقيقة تتطلب تفريق مباحثها الأصلية ومباحثها الفرعية ، ودرس كل منها على حدة حسب ما تتطلبه طبيعتها » (3) ويقول الأستاذ علي عبد الواحد ، الذي يؤيد المصري في كثير من آرائه واستنتاجاته ، « ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تتحقق أغراضه من دراساته في « علم العمران » إلا في البحوث الأصلية من مقدمته ، أما بحوثها الاستطرادية ، أو التمهيدية ، فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها » (4) . وقد انتقلت عدوى هذا الفصل بين المباحث الأصلية والمباحث الاستطرادية أو بين « الجانب العقلائي » و « الجانب اللاعقلاني » في

(1) نفس المصدر . ص 113 .

(2) تعليق رقم (268 ب) المقدمة ص 501 ج

(3) المصري ، نفس المرجع ص 114 .

(4) أنظر التمهيد الذي كتبه الأستاذ وافي للطبعة بي حلقها من المقدمة (ص 259 ج 1 ط 2) . هذا وما يلتفت الانتباه أن البحوث الاستطرادية سه تشغل حسب تقدير الأستاذ المذكور « معظم الباب السادس ونحو ثلاثة أرباع الباب الأول » نحو فصل « الباب الثالث » (ص 258 وهذا يعني ، ان المباحث الاستطرادية في رأي الدكتور وافي تشغل أكثر من 60 بالمئة من صفحات المقدمة !

تفكير ابن خلدون، إلى بعض الباحثين الغربيين، وفي مقدمتهم إيف لاکوست، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً. إن هؤلاء وأولئك يعملون القارىء في حيرة من أمره، إذ يجد نفسه أمام شخصيتين « خلدونيتين » متناقضتين، شخصية ابن خلدون « العقلاني »، وشخصية ابن خلدون « اللاعقلاني »، وبالمثل فهم يعملون المقدمة صنفين، ما كتب منها في قلعة ابن سلامة، وهو في جلته « أصيل »، وما كتب في القاهرة، وهو « استطراد » ونقل ...

وفي رأينا، أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه ككل، مع تجنب إخضاعه لمقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر والمفاهيم السائدة بين رجاله. وهكذا فإذا كنا نحن نرى اليوم في الكهانة والسحر والطلسمات ... أموراً « غيبية » يجب إهمالها كلية، فإنه يجب أن لا ننسى أنها كانت في عصر ابن خلدون « ظواهر عمرانية »، منتشرة يسلم به « حقيقتها » ليس عامة الناس فقط بل كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً. ومن هنا كان البحث في العمران البشري « وما يعرض له من الأحوال » يستلزم التعرض لهذه المسائل ومحاولة فهمها بالبحث عن أصولها والدعائم التي تقوم عليها والنتائج التي تترتب عنها في ميدان « الاجتماع الإنساني » جملة .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتقاد ابن خلدون في هذه « الغيبيات » لا يطعن في تفكيره ما دام العلم آتئذ كان يقبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنه استقر في الأذهان حينذاك أن « التجارب العلمية » لا تختلف في شيء عن أعمال السحرة . لقد كانت هذه وتلك داخلتين في إطار « قلب الطبائع »، سواء به « التجربة العلمية » أو بالأعمال السحرية التي تمتد على الإيحاء والتأثير في الخيال كما يقول ابن خلدون .

نعم لقد كان ابن خلدون خلال تعرضه لهذه المسائل ينقل أكثر مما

« يبدع » . ولكن نقله هذا لم يكن عبارة عن جمع كل ما قيل بصدد هذه الأمور ، بل كان نقلاً من « المستوى الرفيع » . فهو لم يعتمد إلا آراء العلماء وأصحاب الاختصاص ، بالإضافة إلى أنه قد حرص على إبداء رأيه ، بترجيح قول على قول أو بالإتيان بنظرية جديدة ، كتفسيره مثلاً الإشتغال بالكيمياء بالعامل الاجتماعي ، فابن سينا قد أنكر القول بإمكانية تحول المعادن إلى ذهب لأنه كان غنياً ، أما الفارابي الفقير المحتاج فقد ارتأى أنه من الممكن ذلك . (ص 1224 ج 4) . ويقطع النظر عن قيمة هذا النوع من التفسير ، فإنه على كل حال تفسير يعبر عن رغبة صاحبه في إيجاد مبرر معقول لهذه الظواهر العمرانية « اللامعقولة » . إن محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر ، ومن بينها الكهانة والسحر ، للبحث العقلي لا يضر في شيء عقلانية ابن خلدون . أما أن يكون صاحب المقدمة قد أخطأ أو أصاب فيما انتهى إليه من آراء وأحكام فهذا أمر آخر . إنه ليس من الضروري ليكون الإنسان عقلانياً أن يصادف الصواب دائماً .

وهكذا فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل ، في المقدمة ، ليست بحوثاً استطرادية ، بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمراني لخلدوني.. على أنه قد يكون من المقبول إلى حد ما ، الفصل بين ما هو من صلب الموضوع وما هو مجرد استطراد ، لو إننا أمام إحدى تلك المؤلفات الموسوعية التي تخر بها المكتبة العربية القديمة ، كؤلفات الجاحظ مثلاً ، الذي عمد إلى الاستطراد قصد التنويع والترويح . أما وأتينا بصدد دراسة فكر ابن خلدون ، هذا الرجل الذي التزم المنطق سواء في تفكيره وتحليلاته واستنتاجاته ، أو في تركيب مقدمته وتبويبها ، فإنه سيكون من الخطأ الجسم التمييز بين ما هو أصيل ، وما هو مجرد استطراد في المقدمة . نعم ، صحيح أن ابن خلدون قد أضاف إلى مقدمته فقرات وربما فصولاً كاملة بعد مغادرته قلعة ابن سلامة ، كما بينا ذلك من قبل ، ولكن صحيح أيضاً أنه كان يحرص أشد الحرص على

وضع كل فقرة يضيفها ، في المكان الذي يراه لائماً بها . ولقد كان لديه من الوقت (1) ما يكفي لإراجع ترتيب فصول مقدمته ، وليضع كل فكرة في موضعها المناسب ... وقد قام بذلك بالفعل .

وفي رأيي أن مقدمة ابن خلدون ، سواء من حيث مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها وتناسق أجزائها، تشكل بناء هرمياً متماسكاً. ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد، ليس تلك «الهوة» المزعومة بين «البحوث الأصلية» و«البحوث الاستطردادية» ، بل إن الذي يشير الانتباه والإعجاب معاً ، هو ذلك التماسك المنطقي التين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها . بل إن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من ذلك ، إذ يحرص على التوفيق بين الأسبقية الزمنية والأسبقية المنطقية للحوادث التاريخية . وقد أشار بنفسه إلى ذلك حينما قال ، وهو يقدم تصميم الكتاب الأول الخاص بالمران : « ... وقد قدمت المران البدوي لأنه سابق على جميعها (2) » ، كما نبين لك بعد ، وكذلك تقدم الملك على البلدان والأمصار ، وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وقلم العلم كالي أو حاجي ، والطبيعي أقدم من الحاجي (3) . وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث المران ... » (ص 419 ج1)

(1) إن المدة الفاصلة ما بين انتهاء ابن خلدون من تحرير أول نسخة من مقدمته بقلعة ابن سلامة سنة 779 ، والمدة التي حور فيها إحدى النسخ الأخيرة في مصر ، وهي أساس الطبقات المتداولة وكان قد أمدها لجامعة القرويين بفاس 799 .. هي مدة عشرين عاماً .

(2) الإشارة إلى بقية الفصول .

(3) أنظر معنى ، ضروري ، حاجي ، كالي ، في ملحق المصطلحات .

لقد حرص ابن خلدون على تقديم السابق زمنياً على المتأخر، والبسيط على المركب ، وما يعتبره مقدمة أو سبباً على ما يعتبره نتيجة، فالعمران البدوي أسبق لأنه أبسط أنواع العمران أولاً ، ولأن المشاهدته تدل على ان سكان المدن والأمصار يرجع أصلهم إلى البادية ... وفي العمران البدوي تعيش جماعات بشرية تتدرج حياتها من البساطة إلى التعقيد ، فالبدو الرحل أولاً ، ثم رعاة الشاة المتنقلون ولكن في حدود ، ثم المقيمون في التلال والسهول المستغلون بالزراعة. والرابطة الاجتماعية في هذا النوع من العمران هي النسب. والنسب ، سواء كان « حقيقياً » أو « وهمياً » تعتمد فاعليته على الحسب . والنسب والحسب معاً هما أساس الرابطة الاجتماعية العامة ، العصبية ، وكما أن العصبية جامعة ، فهي أيضاً مفرقة ، ومن هنا التنازع والغلبة ، ثم الملك والدولة...والملك مدعاة للنزول إلى المدن والأمصار وتشيد البنيان والآثار. وكما تفرض الحياة في البادية التنقل والترحال طلباً للعشب والمرعى وبالتالي ضعف الاتصال والاحتكاك بين السكان ، فإن حياة المدينة ، وهي حياة استقرار تفرض التعاون وتبادل الخبرات والخدمات ، فتنشأ الصناعات ، وتنتشر العلوم ... الخ .

تلك هي الخطوات التي سار عليها ابن خلدون ، واحدة بعد أخرى ، في دراسته للعمران البشري . وهي خطوات من ينظر إلى الحياة البشرية نظرة مؤرخ ، يتتبع الحوادث حسب تسلسلها الزمني ، ونظرة « المنطقي » الذي يبدأ دوماً من البسيط إلى المركب ، ولقد كان ابن خلدون كلا الرجلين معاً .

ليس هذا فحسب ، فإن خلدون لا يتتبع هذا الترتيب التاريخي-المنطقي في أبحاثه حول العمران البدوي والحضري والملاقة بينها فقط ، بل لأنه يفعل نفس الشيء في تصوره للعمران البشري جملة ، وهو التصور الذي يشرحه في المقدمات الست المذكورة . فهنا أيضاً انطلق من « البداية »، من أصل الاجتماع،

وأصل السلطة في المجتمع ، لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن « قسط العمران من الأرض » وبيان الأسباب والعوامل التي جعلت بعض أجزاء اليابسة معمورة ، وبمضها الآخر قليلة العمران أو خالية منه بالمرّة (1). وكما يختلف العمران قوة وضعفاً ، سعة وانتشاراً باختلاف الأقاليم ، تختلف المظاهر العمرانية من مسكن وملبس وماكل ، وتختلف ألوان الناس وأحوالهم النفسية وطبائعهم وعاداتهم بل وقدراتهم العقلية باختلاف طبيعة المناخ من حيث الاعتدال واختلاف طبيعة الأرض من حيث الحصب والجذب .

ثم انه لما كان الإنسان ليس جسماً فقط ، بل هو نفس أيضاً، فإن فاعليته لا تتحكم فيها العوامل الطبيعية المذكورة وحدها، بل هي مشروطة بأحواله النفسية ودوافعه الروحية والفكرية. وهكذا فإذا كانت « العصبية » ، مثلاً، راجعة في تأثيرها وفعاليتها إلى « خشونة البداوة » ، وهي نمط من الحياة خاضع لظروف طبيعية ومعاشية قاسية، فإنها ، أي العصبية لا تقوم بدورها الاجتماعي والسياسي ، دور تشييد الملك والدول إلا إذا عززتها دوافع روحية معينة وفي مقدمتها عامل الدين ، « إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » . (467 ج2) .

من هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى « إقحام » ابن خلدون لما ورد في « المقدمة السادسة » من أفكار وآراء ، ضمن ما سجله في المقدمات الخمس

(1) يسم الجغرافيون القدماء المعمور من الأرض، أي اليابس منها باستثناء أمريكا وأستراليا اللتين لم تكونا معروفين، إلى سبعة أقاليم تمتد من الجنوب إلى الشمال ، ابتداء من خط الاستواء. فالأقاليم الأول النار من خط الاستواء هو أول الأقاليم المعمورة من جهة الجنوب ، أما السابع فهو آخرها من جهة الشمال . عل أن بعضهم ، خاصة ابن رشد ، كان يرى أن ما وراء خط الاستواء من جهة الجنوب شبيه بما بعده من جهة الشمال من حيث العمران ... وابن خلدون لا يستبعد ذلك . انظر للقدمة ص 440-438 ج 1 .

الأخرى من نظريات ... ومن هذه الزاوية أيضاً يجب أن تتبين العلاقة بين هذه المقدمات جميعها ، وبين أبواب وفصول « كتاب العمران » ، وهي في نظرنا من نوع علاقة الأساس بالبيان .

إن المقدمة الأولى ، وهي في « ضرورة الاجتماع » تبحث في العوامل التي جعلت الاجتماع ضرورة تفرض نفسها على بني البشر . وهذه العوامل قسمان ، 1 - التعاون من أجل تحصيل الغذاء : إن قدرة الواحد من البشر لا تكفيه في تحصيل حاجاته من المأكل والملبس وغيرها من الضروريات ، فلا بد من اجتماع قسَمٍ أفراد كثيرين يتوزعون العمل فيما بينهم من فلاح وطحان وخباز وخياط... الخ - 2 - التعاون من أجل حفظ البقاء ، وذلك بدفع عدوان الحيوانات وعدوان الناس بعضهم على بعض مما يستلزم قيام وازع بينهم هو الملك والدولة ... ومن هذه المقدمة ، التي يحيل إليها ابن خلدون كثيراً ، تتفرع آراؤه في الحكم وأنواعه وأطواره ومستلزماته ونتائجها .

أما المقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة فهي تبحث في طبيعة العوامل المادية التي تؤثر في حياة الناس أفراداً وجماعات ، فهي تفسر اختلاف أقاليم المعمور في درجة عمرانها ، واختلاف المظاهر العمرانية في الأقاليم الواحد ، ثم اختلاف الأحوال الجسمية والنفسية والعقلية للأفراد والجماعات ... ويمكن اعتبار « الحقائق » التي يقرها ابن خلدون في هذه المقدمات أساساً لنظريته في انقسام العمران إلى بدوي وحضري واختلاف نمط المعيشة والظواهر الاجتماعية والفكرية في كل منها .

أما المقدمة السادسة فتبحث في إمكانية تأثير العوامل الروحية في الأفراد والجماعات ، وبيان كيفية هذا التأثير ومداه . ولما كان تأثير العامل الروحي يرجع في الغالب إلى الوحي أو النبوة باعتباره إدراكاً فوق الإدراك البشري ، كان من اللازم ، في نظر ابن خلدون ، « بيان حقيقة النبوة » وتفصيل القول

في أصناف « المدركين للقيب » ، والنظر في صحة أو بطلان ما يدعيه هؤلاء ... تماماً كما كان من اللازم شرح تأثير المناخ والمساويع والخصب الخ ، في أحوال البشر .

* * *

وهكذا يبدو واضحاً أن تصور ابن خلدون للعمران البشري قائم على أساس نظريته إلى الكون والإنسان ، وهي النظرة التي كانت سائدة قبل عصر النهضة ، الإنسان جسم ونفس ، وهو في مركز الكون ، جسمه جزء من العالم المادي فهو معرض لتأثيره ، ونفسه من العالم الروحي وهي كذلك خاضعة لتأثيره ...

نعم إن ابن خلدون لم يأت بمحدد بخصوص هذه المسألة . ولكن الجديد حقاً هو محاولته تمديد هذه النظرة إلى الإنسان ، التي كانت سائدة في عصره ، تمديدتها إلى العمران ككل ، وقد استطاع ابن خلدون بإساع اطلاعه وثاقب فكره ، سد كثير من الثغرات التي تقف حجرة عثرة أمام مثل هذه المحاولة الشائكة .

لقد حاول بكل قواه إظهار التكامل بين ما هو روحي وما هو مادي ، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي ، بين ما تقتضيه « طبائع العمران » وبين ما تقرره المشيئة الإلهية ، وبالجملية فقد حاول أن يجعل من مجموع الظواهر العمرانية ، من البداوة إلى الحضارة ، من العصبية إلى الدولة ، من الخلافة إلى الملك ، من التجارة وأنواع الكسب إلى العلوم وأنواعها ، من العقل والتفكير المنطقي إلى النبوة والكهانة والسحر ، من الطب إلى الكيمياء والتنجيم . . . حاول أن يجعل من كل ذلك مظاهر خاضعة للمعقولة ، قابلة للدراسة والتفسير لأنها كلها تخضع للمشاهدة والتجربة والاستقراء .

2 - محور النظرية : الدولة

هذه النظرة الكلية إلى العمران البشري قد مكنت ابن خلدون من أن يلم في دراساته العمرانية بكثير من الظواهر الاجتماعية، فقد حاول استقصاءها ابتداء من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة . وهو في كل ذلك يحاول أن يبحث لكل ظاهرة من الظواهر عن طبيعتها الخاصة ، في نفس الوقت الذي يمتد فيه في ربط الأجزاء بالكل .

ولكن يجب أن لا نذهب بعيداً في تفسير « كلية » العمران عند ابن خلدون فنعمل آراءه ما لا تتحمله ، إن الرجل كان يصدر في تفكيره عن مقولات المنطق القديم . وإذا كان يتجاوز أحياناً مبدأ الهوية وعدم التناقض ، وينظر إلى الحوادث الاجتماعية من خلال تناقضاتها وانتقالها من حال إلى حال ، فإنه من جهة أخرى يتمسك بقوة بمبدأ « المادة والصورة » ... وهكذا فكأن كل شيء في الوجود - حسب المنطق القديم - مادة وصورة ، فكذا العمران ، مادته الاجتماع البشري ، وصورته الدولة . ولما كانت الصورة هي المقومة للشيء ، وبها يتعين وجوده ، فكذا الدولة بالنسبة للعمران ، هي المقومة له ، والحافطة لوجوده . ومن ثمة فإن كلية العمران عند ابن خلدون تتجسد في الدولة . إن الدولة « هي السوق الأعظم ، أم الأسواق كلها » ، (679 ج 2) . الدولة والسلطان سوق للعالم ، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع ، وتلتهم فيه ضوال الحكم ... وما نفق فيها نفق عند الكافة ، (ص 389 ج 1) والعمران إنما يزدهر حيث تكون الدولة « كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجوف على البعد ، (ص 872 ج 3) . وأيضاً « إن الحضارة في الأمصار من قبسبيل الدولة ، وإنها ترسخ لاتصال الدولة ورسوخها » . (ص 875 ج 3) .

لقد تصور ابن خلدون ، إذن ، العمران البشري على أساس أن الدولة هي

المحور الذي تدور حوله شؤون الاجتماع والمشكل الذي يقوم عليه نسج الحياة الاجتماعية ، ولذلك كانت المسألة الأساسية التي شغلت باله والتي تدور عليها أبحاثه ودراساته هي ، كيف تنشأ الدول ، ما هي عوامل إزدهارها وأسباب هزيمها ؟

نجد هذه المسألة في طول المقدمة وعرضها ، ففي خطبة كتابه ينتقد المؤرخين لكونهم يُدَوِّنُون أخبار الدول دون بيان لأصولها ، فهم « إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً ، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً ، لا يتعرضون لبدائيتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايها وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها ، فيبقى الناظر متطلعاً بَعْدُ إلى إفتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها ، مفقشاً عن أسباب تراحمها أو تعاقبها ، باحثاً عن المقنع في ثبائنها أو تناسقها حسباً نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب » (ص 354 ج 1) . ويتحدث عن موضوع كتابه فيقول ، « أنشأت في التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حججاً (...) وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً » ثم يضيف قائلاً ، « وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتنعك بِعِلَلِ الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها » (ص 555 ج 1) .

وهذا الذي يؤكدُه ابن خلدون في خطبة كتابه ينطبق تمام الانطباق على تركيب المقدمة . لقد قسم المقدمة إلى فصول رئيسية (أبواب) يدور البحث في الأول منها حول العمران البشري على الجملة ، فهو بمثابة مدخل عام . ولكنه مدخل يتجلى منه لأول مرة أن الذي يشغل بال المؤلف هو الدولة أو الملك : الاجتماع ضروري للإنسان ، ولكن هذا الاجتماع لا يتم وجوده إلا بوجود وازع ، وهذا الوازع لا بد أن يكون واحداً من بني البشر ،

« تكون له عليهم القلبة والسلطان واليد القاهرة » ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بمدوان ، وهذا هو معنى الملك وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها » (ص 422 ج 1) . أما الباب الثاني ، وهو الخاص بالمران البدوي ، فإن ابن خلدون يسير فيه وفق خطة معينة تؤدي به في النهاية إلى بيان كيفية نشوء الدول . وأما الباب الثالث وهو أهم أبواب المقدمة كلها فيخصصه للبحث في أصل الدولة ومراحل تطورها وعوامل هرمها ، حتى إذا انتهى من ذلك انتقل إلى الوظائف السلطانية ، ثم إلى الحديث عن مالية الدولة ... الخ . تأتي بعد ذلك الأبواب الثلاثة الأخيرة ، وموضوعها يختلف الظواهر المرافقة لقيام الدول أو الناجمة عنها ، كبناء المدن وتشديد الآثار ، وأنواع الكسب ، ثم أنواع النشاط الفكري والثقافي .

إن الدولة إذن هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته ، وليست المعصية ، أو الصراع بين البدو والحضر ، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين (1) . نعم إن المعصية تحتل في نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حبر الزاوية ، وآراءه فيها طريقة مبتكرة ومتناسكة تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها . ولكن مع ذلك فإن المعصية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي « تجري » إلى غاية معينة هي الملك . فالملك أو الدولة هو الغاية من البحث ، والمعصية وسيلة أو أداة للتفسير . وكذلك الشأن بالنسبة للصراع بين البدو والحضر ، فإن خلدون لم يتخذ من هذه المسألة موضوعاً للبحث والدراسة ، بل إننا نشك في صكونه قد انتبه بعمق إلى هذا « الصراع » ، فقد نظر إلى المران البدوي ، لا على أنه نقيض للمران

(1) ساطع المصري في كتابه « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ، وعلي الوردي في كتابه « منطق ابن خلدون » الأول يحمل عموم للتطبيقات الخلدونية هو المعصية ، والثاني يحمله الصراع بين البدو والحضر .

الحضري ، بل على أنه أصل له ومادة . فالمسألة بالنسبة إليه مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية لا مسألة صراع بين غطين من الحياة (١) . نعم إنه يتحدث عن الانتقال من البداوة إلى الحضارة ، ولكن هذا الانتقال بالنسبة إليه ليس نتيجة صراع اجتماعي ، وإنما هو أمر « يحدث بالطبع » كما ستشرح بعد . إن البدو والحضر ، والمصيبة والحضارة ، ظواهر عمرانية مرتبطة بالدولة باعتبارها صورة للعمارة والشكل الحافظ لوجوده ، وبالتالي العمود الفقري للدراسات العمرانية الخلدونية .

(١) يجب أن نفرق بين آراء ابن خلدون كما فكر فيها وبين ما نفهمه نحن منها . فإذا كنا نفهم من مجمل آرائه أنها تعكس ذلك الصراع بين البدو والحضر الذي شهده عصره ، فإن ابن خلدون لم يكن نظرياته على هذا الصراع ، فتشؤون العمران بالنسبة إليه ليست نتيجة صراع اجتماعي بل هي خصائص وطبائع ملازمة له .

الفصل الثامن

هوية علم العمران

أجمال ومناقشة

1 - « ثمرة » علم العمران :

حاولنا في الفصول الثلاثة الماضية أن نتفهم تصور ابن خلدون للعمارة
البشرية الذي جعله موضوعاً لعلمه الجديد . وشرحنا كيف أن صاحب المقدمة
قد حرص على إثبات مشروعية علمه هذا ، سواء من حيث استحقاقه للقب
« علم » ، أو من حيث كونه علماً جديداً لم يسبقه إليه أحد من المفكرين
السابقين ، ومن ثمة كان عليه أن يثبت مخالفة موضوع علمه هذا ، للموضوعات
التي تبحث فيها العلوم السائدة في عصره والعصور الماضية . وقلنا إن الفرق
الأساسي بين علم العمران الخلدوني و« علم السياسة » كما بحث فيه صاحب كتاب
« سراج الملوك » ، هو فرق في طريقة البحث والمعالجة أكثر منه فرقاً في

الموضوع . أما الآن ، فعلينا أن نحاول استكمال فهمنا لتصور ابن خلدون
لعلم الجديد من زاوية أخرى : زاوية الغاية التي يهدف إليها من إنشاء هذا
العلم . ومن ثمة فلا بد لنا من التساؤل : لماذا علم العمران : ما فائدته وما
ثمرته ؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن فكرة هذا العلم الجديد قد استوحاها ابن
خلدون من خلال مطالعته لكتب التاريخ ، بحثاً عن دروس ودروس ، من
الماضي تعينه على فهم الحاضر الذي أثقلت على فكره مشاكله وأحداثه ، إلى
درجة قرر معها الإنسحاب من خضم الحياة السياسية والتفرغ للمطالعة والدرس ،
أي لتأمل هذه المشاكل ومحاولة فهم طبيعتها وأسبابها . إن طريق ابن خلدون
إلى علمه الجديد ، هو التاريخ ، وبالضبط ذلك الترابط بين الماضي والحاضر ،
الذي اكتشفه في فترة توتره النفسي العميق ، التي تحدثنا عنها من قبل . ومن
هناك كان تصوره لعلم العمران باعتباره يصلح أن يكون « معياراً » يتحرى
به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه من الأخبار – وبالتالي فإن
علم العمران من هذه الناحية . أداة لا غنى عنها للمؤرخ إذا هو أراد أن ينقل
لمعاصريه ، وللأجيال الآتية من بعده ، صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة ،
عن الماضي وحياة الأجيال الماضية ... ولكن هل تنحصر فائدة علم العمران
في هذه المسألة وحدها ؟ وهل كانت الحاجة إلى معيار لتمحيص الأخبار ،
هي الدافع الوحيد ، الحقيقي ، الذي حمل صاحب المقدمة على إنشاء علمه
الجديد ؟

إن ابن خلدون يقرر مبدئياً ، طبقاً لرأي الحكماء ، أي المناطق : أنه
« إذا كانت كل حقيقة متمثلة طبيعياً يصلح أن يبحث عما يعرض لها من
عوارض لذاتها ، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم

يخصه . « (1) ولكنه يعقب على ذلك ، تبريراً لإغفال الحكماء لهذا العلم الجديد ، وعدم كتابتهم فيه ، فيقول : « لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات . وهذا - أي علم العمران - إنما ثمرته في الأخبار فقط كما . آيت . وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة : لكن ثمرته تصحيح الأخبار ، وهي ضميعة ، فلماذا هجروه . » (ص 415 ج 1) .

إن موقف ابن خلدون ، هنا ، واضح وغامض في نفس الوقت : هو واضح من حيث يؤكد أن «ثمرة» علم العمران هي تصحيح الأخبار . ولكنه غامض من حيث أنه يؤكد من جهة أخرى أن مسائل هذا العلم « في ذاتها » واختصاصها شريفة ، « دون أن يبين نوع هذا « الشرف » وحقيقته . فإذا يعنيه ابن خلدون بذلك ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، لا بد من التعرف أولاً على ما يقصده «الحكماء» بـ: « شرف » العلم . والجواب عن هذه النقطة يقدمه لنا الغزالي مرة أخرى . يقول أبو حامد في كتابه « ميزان العمل » (2) : « إن شرف العلم يسدرك بشيئين : أحدهما بشرف ثمرته ، والآخر بوثاقة دلالته . » فعلم الطب مثلاً أشرف من الحساب باعتبار الثمرة « لأن صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير . » ولكن الحساب أشرف من الطب باعتبار وثاقة الدليل . لأن العلم بمسائل الحساب علم ضروري غير متوقف على التجربة ، بخلاف الطب . ومع ذلك فإن « النظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقة الدليل . »

(1) هذه العبارة من أكثر عبارات ابن خلدون غموضاً والتواء ومعتلاً ، أنه صكها توفّر لدى الباحث مريض واقعي يمكن العقل أن يبحث فيه ويبين خصائصه ، كان من الواجب إنشاء علم جديد خاص بهذا الموضوع .

(2) تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، 1961 ص 351 .

وعلى هذا فالعلوم ، إما أن تكون شريفة لكونها تنفع الإنسان بكيفية مباشرة في الحياة الدنيا : العلوم الطبيعية ، أو في الحياة الأخرى ، العلوم الدينية ، وإما أن تكون شريفة من حيث أنها تخدم العقل وتشبع فضوله في المعرفة ، وتعينه على التقدم في العلوم . وعلم العمران من الناحية الأولى شريف لأن ثمرته تصحيح الأخبار ، مما يساعد الإنسان على معرفة الماضي على حقيقته واستخلاص الدروس من وقائع وأحداثه ، الشيء الذي يفيد في حياته الدنيا ، ويذكره بحياته الأخرى . ومن هنا كانت فائدة التاريخ أنه « يوقنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم ، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يروم في أحوال الدين والدنيا » (ص 362 ج 1) . ولكن مع ذلك فإن ثمرة علم العمران من هذه الناحية ، ثمرة ضعيفة ، لأنه لا يقدم لنا هذه الثمرة مباشرة ، بل عبر التاريخ .

ولكن علم العمران لا يقتصر شرفه على هذه الناحية فحسب ، فهو كما قلنا علم شريف من حيث « مسائله في ذاتها واختصاصها » . أي من حيث كونه علماً برهانياً متين الأدلة وثيق الإبراهيم . وهذا ما أغفله الحكماء ولم ينتبهوا إليه . إن علم العمران لا يقتصر على ذكر ما حدث كما هو الشأن بالنسبة للتاريخ ، بل إنه يبين كيف ، ولماذا حدث ما حدث « بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » هو علم يشرح « من أحوال العمران والتقدم وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ، ما يتمتع بطل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدولة من أبوابها ، حتى تنزع التقليد من يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام وما بعدك » ... داخل من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص ، فاستوعب أخبار الخليفة استيعاباً ، وذلل من الحكم النافرة صعباً ، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً ، وأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً » . (ص 356 ج 1) .

تلك هي مسائل هذا العلم الجديد ، وذلك هو شرفها « في ذاتها
واختصاصها » ، كيف لا ، وصاحب هذا العلم يقول عن كتابه ، « ولم أترك
شيئاً في أولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف
والحول ، في القرون الحالية والملل ، وما يعرض في العمران من دولة وملة ،
ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ،
وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدور وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبت
جملة وأوضحت براهينه وعمله ، فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمنته من العلوم
الغريبة ، والحكم المحبوبة القريبة » . (ص 317 ج1)

إن هذه العبارات التي يقدم بها ابن خلدون كتابه ويحدد من خلالها علمه
الجديد ، موضوعاً وغاية ، ذات أهمية قصوى بالنسبة لما نحن بصدد البحث
فيه . فهي تعيننا على تصور أحسن لعلم العمران الخلدوني والغاية التي أنشأه
من أجلها . ونجنباً للاطالة ، ولما قد يكون هناك من تكرار لما سبق أن
أشرنا إليه أو قررناه ، نكتفي هنا بإبراز المسائل الهامة الآتية :

الأولى : هي ما تشير إليه عبارة ابن خلدون هذه : « داخل من باب
الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص » . لقد وردت هذه العبارة
ضمن الفقرات التي قدم بها لكتابه بجميع أقسامه : المقدمة والتاريخ . ونحن
نعتقد أنه يشير هنا إلى أن المقدمة التي ضمنها علمه الجديد هي مدخل إلى
التاريخ ، يشرح فيه الأسباب على العموم ، ليتفرغ بعد ذلك إلى الأخبار
بتفصيل . ومعنى هذا أن المقدمة ، أو علم العمران ، تنظر إلى التاريخ في
عموميته وكليته ، فهي بمثابة شرح وتفسير لأحداث الماضي دون تقييد بالزمان
والمكان . أما ما بعدها أي التاريخ فهو تفصيل لوقائع الماضي حسب زمان
ومكان وقوعها . وهذا ما يلقي أضواء كاشفة على تفرقة ابن خلدون في التاريخ
بين « ظاهر » و« باطن » . فالتاريخ « في ظاهره لا يزيد على أخبار عن
الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب

غيبها الأمثال ، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليفة كصف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمرها الأرض حتى نادى بهم الترحال ، زحان منهم الزوال . إن التاريخ بهذا المعنى هو سرد لحوادث الماضي في تسلسلها الزمني فهو « أخبار » ، بل مجرد « أخبار تنمو فيها الأقوال » . أما « في باطنه - فهو - نظر وتحقيق » وتعليل الكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق . جدير بأن يعد في علومها وخليق ، (351 ج1) . إن التاريخ بهذا المعنى ، هو تفسير للكائنات - التي من عالم الأفعال - (1) ، أي النشاط البشري عبر القرون والأجيال وبيان القوى الموجبة والفاعلة بل المحكمة في هذا النشاط بمختلف مظاهره وأشكاله .

والمسألة الثانية : التي نريد إبرازها من خلال العبارات التي أوردناها آنفا هي : أن هذا التفسير للتاريخ ، الذي تضطلع به المقدمة أو علم العمران ، يهدف إلى بيان « كيف دخل أهل الدولة من أبوابها (٠٠٠) حتى تقف على أحوال ما قبلك من الأيام وما بعدك » وتعرف كل « واقع ومنتظر » . إن مهمة علم العمران ، إذن ، لا تنحصر في بيان ما حدث في الماضي ، بل هو يعرفنا بما « قبلنا وما بعدنا » ، بما هو « واقع » وما هو « منتظر » . ومعنى هذا بلغة عصرنا ، أن علم العمران يهدف من خلال تفسيره للتاريخ ، إلى الكشف عن حقيقة « الصيرورة التاريخية » : والشروط التي توجهها والموامل الفاعلة فيها . هذه الصيرورة التي تتجسد في الدولة باعتبارها « صورة » العمران والشكل الحافظ لوجوده . وإذن فإن « الدخول من باب الأسباب على

(1) الكائنات التي من عالم الأفعال هي في لغة ابن خلدون ، مجموع أنواع النشاط البشري وما ينتج عنه . أما الكائنات التي من عالم الذوات فهي المخلوقات المادية والروحية التي خلقها الله .

العموم « يعني فهم الصيرورة التاريخية ، الشيء الذي لا بد منه لفهم أحداث الماضي باعتبارها أحداثاً جزئية تحدثنا عنها « الأخبار » .

أما المسألة الثالثة:والأخيرة فهي متوجة لما قلناه بصدد المسألتين السابقتين وهو ، أن هذا الكتاب — والمقصود به المقدمة والتاريخ معاً قد أصبح نظراً لذلك كله ، « للحكمة صواناً ، وللتاريخ جراباً » .

ما معنى هذا ؟ الصوان والجراب بمعنى واحد تقريباً ، وهو الغلاف الذي يسان فيه الشيء (1) . وبناء على ذلك فإن « كتاب العبر » يضم الحكمة والتاريخ معاً ، الحكمة أو الفلسفة في المقدمة ، والتاريخ فيما يليها . وينتج عن ذلك أن علم العمران نوع من الحكمة ، وفرع من فروعها فما نوع هذا العلم بالضبط ؟ هل هو علم في المنهج على غرار المنطق ؟ أم هو علم اجتماع ، أم فلسفة تاريخ ، أم فلسفة سياسية ؟ ذلك ما سنحاول البحث فيه في الفقرات التالية ؟

2 — نعم هو معيار ... ولكن .

أما أن يكون ابن خلدون قد تصور علمه الجديد على أن إحدى مهامه الأساسية هي « تمحيص الأخبار » ، فهذا ما لا شك فيه ، وما لا يحتاج منا إلى مزيد من التفصيل . وأما أن يكون هذا العلم يصلح فعلاً لهذه المهمة ، فهذه مسألة قابلة للنقاش ، وهي موضوع البحث في هذه الفقرة . فلنبداً بطرح الأسئلة الأساسية في الموضوع ، وهي : هل يصلح علم العمران كما شرحه

(1) هذا مع العلم أن هناك فرقاً لغوياً دقيقاً بين الصوان والجراب . فالصوان من الصيانة وهو ما تمان فيه الأشياء الثمينة غالباً . أما الجراب فهو في الأصل مزود المسافر يضع فيه أمتته وطعامه . ولهذا جعل ابن خلدون الحكمة في الصوان باعتبارها آثناً من الأخبار التي سجلها في الجراب .

صاحبه ليكون معياراً يتعرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه ؟ وهل يكفي في تحصيل الأخبار مراعاة مطابقتها لطبائع العمران ؟ ثم لماذا لم يطبق ابن خلدون نفسه هذا المنهج الذي دعا إليه عند كتابته التاريخ ؟

قبل الاجابة عن هذه الأسئلة تجب الإشارة إلى أن مصادر التاريخ ، كانت إلى أيام ابن خلدون ، تنحصر في « الأخبار » التي ينقلها المؤرخ من الكتب ، أو يسمعا من روايات المباشرين أو غير المباشرين ، فلم يكن الاهتمام بالمصادر الأخرى ، كالوثائق والآثار ، قد ظهر بعد . ولذلك كان « النقد التاريخي » منحصرًا آنذاك فيما عبر عنه ابن خلدون بـ « تحصيل الأخبار » وهي مسألة أخذت باهتمام كبار المؤرخين قبل ابن خلدون . بل إن مشكلة نقد الأخبار قد طرحت في الفكر الإسلامي قبل قيام التاريخ ، في الإسلام ، كفرع مستقل من فروع المعرفة ، وذلك على يد أولئك الذين تصدوا لجمع الحديث أو لكتابة السيرة النبوية . وقد امتدنى هؤلاء - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - إلى طريقة نقدية سموها « التعديل والتجريح » .

والحق أن ملاحظة ابن خلدون على هذه الطريقة ، من حيث أنها لا تصلح أو على الأقل لا تكفي في نقد « الأخبار عن الواقعات » صلاحيتها في « الأخبار الشرعية » الإنشائية ، ملاحظة سديدة ودقيقة : فقبل التعديل والتجريح لا بد من النظر أولاً فيما إذا كان مضمون الخبر ممكن الوقوع أم لا . ولو أن ابن خلدون حصر قضية الإمكان هذه في الإمكان « الطبيعي » أي في مطابقة مضمون الخبر لقوانين الطبيعة لما كان هناك إشكال ، إذ أن الهدف من « المطابقة » سيصبح حينئذ محصوراً في فصل الأخبار التاريخية عما يداخلها من خرافات وأساطير لا يقبلها العقل ، ولا تسمح بوقوعها قوانين الطبيعة . ولكن الإشكال قائم وبكيفية حادة ، في كونه أراد أن يخضع صحة الخبر

لمطابقته لما أسماه « طبائع العمران » . ومهما يكن من أمر طبائع العمران هذه ، فهي في نهاية التحليل من إنشاء العقل ، وبالتالي فإن المقياس أو المعيار في صحة الخبر أو عدم صحته سيكون العقل ، والعقل وحده . وإذا كانت الأمر كذلك ، ألا يصبح التاريخ من صنع العقل لا من صنع الأخبار ؟

لقد تنبه إلى هذه المشكلة ، من قبل ، المؤرخ الكبير ابن جرير الطبري الذي فضل أن يحتفظ للتاريخ بهويته الحقيقية ، فالتاريخ هو أولاً وقبل كل شيء أخبار . والأخبار لا بد فيها من ناقل ينقلها ، أو راوي يرويها فهي لا تستنبط بالعقل ، ولا تكتشف بالفكر والنظر : « إن العلم بما كان من أخبار الماضين ، وما هو كائن من أنباء الحادئين ، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار الخبرين ونقل الناقلين ، دون الاستخراج بالعقول ، والاستنباط بفكر النفوس » . (1)

نعم إن موقف الطبري هنا قابل للمناقشة أيضاً ، فإعادة بناء الماضي لا يمكن أن تتم بمعزل عن العقل ، خاصة في مرحلة الإنشاء والتركيب ، إذ لا بد من تفسير وشرح ، ولا بد من التعليل كلما كان ذلك ممكناً ، وهذا لا بد فيه من إعمال العقل . ولكن مع ذلك فإن موقفه أقل خطراً من موقف ابن خلدون الذي يريد أن يحكم العقل ، لا في التفسير والتعليل فحسب ، بل في قبول الأخبار أو رفضها . وهكذا فإن المطابقة لوقائع العمران ، كمنهج للتاريخ ، ليست بأسلم من « التعديل والتجريح » ، وبالتالي فإن المشكلة ستظل قائمة ما دام المؤرخ يعتمد فقط على الأخبار المنقولة أو الرواية من غير استعانة بالوثائق والآثار وغير ذلك من المصادر المادية . وإذا كان من فضل لابن خلدون في هذه المسألة فهو فضل إثارة المشكل بجدّة ، ولقد كان بإمكانه

(1) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك . ج 1 ص 5.

الاهتداء إلى الحل ، بتوسيع دائرة مصادر التاريخ والعمل على تقديمها نقداً مادياً ، لو أن المشكل الحقيقي الذي ملك عليه اهتمامه كان هو النقد التاريخي بالذات .

على أن ابن خلدون معنور هنا ، أولاً لأن العلم في عصره والعصور التي خلت قبله كان دوماً هو « ما حوثه » الصدور ، لا ما تتضمنه الأوراق . فرواية العلم والأخبار عن المشايخ وكبار الرجال كان المصدر المفضل والموثوق به ، وثانياً لأن التأكيد من صحة الوثيقة واستنطاقها كان يتطلب أسلحة لم تكن متوفرة في عصره .

ولكن على الرغم من ذلك فلقد كان على صاحب المقدمة وهو الذي يلتزم المنطق بصرامة ، أن يتأمل معياره الجديد هذا ويبحث فيما إذا كان يصلح حقاً في نقد الأخبار أكثر من صلاحية التمديل والتجريح ، بل لقد كان عليه أن يراجع بعض نظرياته بعد أن اتسعت تجربته ، وعاش في المشرق العربي أوضاعاً تختلف عن تلك التي عاشها في المغرب والتي أوحى له بأرائه ونظرياته في ميدان السياسة والاجتماع .

لقد أراد ابن خلدون أن يجعل من علمه الجديد ضابطاً للكتابة التاريخية . ولكن علم العمران كما عرضه صاحبه ليس عبارة عن قواعد منهجية ، بل هو تفسير لحوادث تاريخية معينة ، إن علم العمران في الحقيقة يعتمد على التاريخ ، لا العكس . فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع أن نتعرف من خلالها على ما يمكن تسميته بـ « طبائع العمران » إن الأخبار التاريخية الصحيحة يجب أن تسبق كل تفسير نقارحه لفصل من فصول التاريخ .

لقد أخطأ ابن خلدون - إذن - في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ ... ولقد كان لهذا الخطأ نتائج خطيرة على هذا العلم نفسه . وقد

انعكس هذا الدور الحاطي الذي اسنده ابن خلدون إلى علمه الجديد ، على تحليلاته لحوادث تاريخية كثيرة ، خلاصة تلك التي للقرن في تفسيرها مراعاة « طبائع العمران » كما فهمها وقررها . وبدل أن يراجع فهم لهذه الطبائع عندما تتعارض مع وقائع التاريخ ، نجده يتحايل بمختلف الطرق ، وبذلك أحياناً ، لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع ، ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع .

من ذلك مثلاً ، أن العباسية أخت هارون الرشيد « لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي ، لأنها كانت « قريبة عهد ببداءة المروية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترفّح ومرتفع الفواحش » . (ص 374 ج 1) . وكذلك فإن الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر أخبار كاذبة واهية ، لا شيء ، إلا لأن الرجل « لم يكن ... بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة » ، ولقد كان أولئك القوم كاهن بنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملايسهم وزينتهم وسائر متناولهم ، لما كانوا عليه من خشونة البداءة وسذاجة الدين التي لم يفارقوها بعد ؟ وأيضاً فإن الدولة العباسية آنذاك كانت في أول طورها ، ولأن طبائع العمران تقتضي أن « طبيعة الدولة في أولها ... البداءة والفضاضة » (ص 381 ج 1) .

هذا إذا كان - تزييف الخبر - ممكناً دون خروج . أما إذا كان الحادث التاريخي من القوة بحيث لا يمكن إنكاره ، فإن الحل حينئذ سيكون عن طريق التحايل على « طبائع العمران » نفسها ، تماماً كما يفعل الفقهاء - وابن خلدون واحد منهم - حين يتحايلون على نصوص الشرع لإصدار فتاوى تقرّر ما يريدون أو يراهم . وهكذا ، فإذا كانت « طبائع العمران » تقتضي أن « الرئاسة على أهل العصبة لا تكون في غير نسبهم » وإن « الملك والدولة

العامة إما يحصلان بالقبيل والعصية ، وإذا كان من الثابت تاريخياً أن المهدي بن قمرت قد رأس على قبائل مصمودة التي ناصرته وبايعته على الموت « وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصوها إلا خالقها » (ص 397 ج 1) ، على الرغم من ادعائه الانتساب إلى أهل البيت ، لا إلى عصبية مصمودة ، فإن الحل لهذا الإشكال هو أن نسبة الفاطمي كان « خفياً قد درس عند الناس وبقي عنده وعند عشيرته يتناقضونه فيهم ، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه ، وليس جلدة هؤلاء وظهر فيها . فلا يضره الانتساب الأول في عصبية إذ هو مجهول عند أهل العصابة » ! (ص 398 ج 1) . هذا بالنسبة لنسب ابن تومرت ، أما فيما يتعلق بالمولى أدريس ، العلوي النسب ، الذي رأس قبائل أوربة ومغلة البربرية وأقام فيها دولة الإدارة مع إنه لم يكن من عصبيتها ، بل كان نسبة لأهل البيت واضحاً يعرفه العام والخاص ، مثله في ذلك مثل العبيديين الذين رأسوا على قبائل صنهاجة وهوارة وأقاموا فيها دولتهم ... فإن حل الإشكال هنا يتطلب التعايل على « طبائع العمران » ، وذلك بتوسيع مفهوم العصبية حتى يصبح مفعولها أشبه بمفعول السحر . ويبان ذلك أن عصبية أدريس والعبيديين كان لها « غلب كثير على الأمم والأجيال ، حتى صار الولاء لها « عقيدة إيمانية » لا يمكن زهزعتها وإلا « زلزلت الأرض زلزلة هائلة فالأدواة والعبيديون من أهل « النصاب الملكي » أي من سلالة عصبية حاكمة ولذلك فإنه « قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني بها عن العصبية » (ص 465 ج 2) . وبعبارة أوضح ، إن العصبية هي دوماً أصل للسلطة والملك . ولكن إذا حدث تأسيس الملك والدولة في قوم ذوي عصبية معينة وعلى يد شخص لا ينتمي لا من قريب ولا من بعيد إلى عصبيتهم ، فإن السبب في ذلك راجع إلى مفعول العصبية التي كانت قديماً لسلف هذا الشخص ، مهما بعد العهد بذلك السلف ! هذا والأمثلة التي من هذا النوع كثيرة ، وسنصادف بعضاً منها في الفصول التالية .

نعم لقد استطاع ابن خلدون أن يطبق « قوانينه » بنجاح ، ولكن فقط في الأخبار التي هي من قبيل الخرافات . أما الأخبار الأخرى التي هي وقائع تاريخية صحيحة ، ويخالف مضمونها « طبائع العمران » ، فإنه قد وجد نفسه إزاءها أمام موقفين لا ثالث لهما : إما أن يحمل لكل حادثة تاريخية لا تقبل التحايل أو التأويل قانونها الخاص ، الشيء الذي يلغي علم العمران بالمرّة لأنه لا علم إلا بالكلي ، وأما أن يترك « طبائع العمران » جانباً ويكتب التاريخ ، كما هو ، وعلى نفس الشكل تقريباً الذي كتبه به أسلافه المؤرخون... وفعلاً فقد اختار ابن خلدون الموقف الثاني . وهذا في نظرنا هو السبب الذي جعل صاحب علم العمران لا يطبق « قوانينه » العمرانية في كتابه التاريخي ، وهذا أيضاً ما جعل المؤرخين الذين جاؤوا بعده لم يستفيدوا من هذا « المعيار » الخلدوني (1) .

* * *

نخلص بما تقدم إلى نتيجة واضحة ، وهي أن علم العمران الخلدوني ، لا يصلح أو على الأقل لا يكفي لتمحيص الأخبار ، كل الأخبار . ومن ثمة فإن هويته الحقيقية يجب أن يبحث عنها في الجانب الآخر من جوانب « شرفه » أي في كونه دراسة مستقلة للعمران البشري ، مما يجعل منه علماً قائماً بذاته ، لا أداة أو معياراً لعلم آخر . ولكن ما نوع هذا العلم بالضبط ؟

(1) تضاربت آراء الباحثين حول الأسباب التي جعلت ابن خلدون لم يطبق « منهجه » التاريخي فيما كتبه من تاريخ . فمن قائل لعل ذلك راجع الى أنه بدأ بكتابة التاريخ أولاً قبل اكتشافه العلم الجديد ، ومن قائل أن الجور العام والطريقة السائدة في عصره لم يكونا يسمحان له بذلك ... والرأي الصحيح عندنا ، هو ما قرأناه أعلاه ... ان طبائع العمران كما تصورها ابن خلدون لا يمكن تطبيقها دون خطر تشويه التاريخ تشويهاً كبيراً ...

3 - أهو علم اجتماع ؟

يرى كثير من الباحثين أن علم العمران الخلدوني ينطبق تماماً على الدراسات الاجتماعية الحديثة المعروفة باسم « السوسيولوجيا » ، ومن ثمة يرون أن ابن خلدون يستحق أكثر من غيره لقب المنشئ والمؤسس لعلم الاجتماع . فعلاوة على الموافقة اللفظية بين إسم كل من العليين (علم العمران = علم الاجتماع) ، فإن هناك توافقاً تاماً ، في نظر هؤلاء الباحثين ، بين موضوع العليين ومنهجها والغاية منها ... إن موضوع علم العمران هو الاجتماع البشري وما يلحقه من الأحوال لذاته ، أي الظواهر الاجتماعية . والمنهج الذي سلكه ابن خلدون في البحث في الشؤون الاجتماعية ، هو حسب هؤلاء دائماً ، منهج وضعي تجريبي ، كما أن الغاية منه هي دراسة الظواهر الاجتماعية كما هي بغية التوصل إلى « القوانين » التي تدير بمقتضاها وقائع الحياة الاجتماعية ... وغني عن البيان القول بأن هذا وذلك هو موضوع ومنهج وغاية علم الاجتماع الحديث . وهذا الرأي يشترك فيه ، ليس فقط أولئك الذين خصصوا دراستهم مستقلة لمقدمة ابن خلدون ، بل أيضاً معظم الذين تصدوا إلى التأريخ لعلم الاجتماع من الأساتذة العرب . (1)

(1) ينهض بعض الباحثين في القارة بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث إلى أبعد من هذا . قال الدكتور علي عبد الواحد وافي مثلاً يرى أن كل باب من أبواب المقدمة موعظة عن قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة . فالباب الأول من أبواب المقدمة يتناول بالدرس أثر البيئة الجغرافية في الظواهر الاجتماعية وتشكلها . والباب الثاني وموضوعه العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل يتناول « المسائل التي يدرسها المحدثون من علماء الاجتماع فيما يسمونه أصول المدنية الحديثة *Origine de la Civilisation* » والباب الثالث وموضوعه ، الدول العامة والملك والخلافة والراتب السلطانية ، يتعرض لما يسميه المحدثون علم الاجتماع السياسي . أما الباب الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران . « فقد عرض فيه ابن خلدون لما أحياه العلامة دوركايم ، المورفولوجيا الاجتماعية . *La Morphologie Sociale* أي علم البنية » -

والواقع أن تعريف ابن خلدون لعلمه الجديد ، والطريقة التي سلكها في معالجته المسائل الاجتماعية التي تعرض لها وكذلك التصميم الذي سار عليه في أبحاثه ، كل ذلك يغري بالقول بأن علم العمران الخلدوني هو تماماً علم الاجتماع الحديث . ولكن إذا تجاوزنا هذه المظاهر ، وهي في معظمها مظاهر شكلية ، وحاولنا النفاذ إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصوره لعلمه الجديد ، وحقيقة الإطار الذي وضعه فيه ، فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في « توأمة » علم العمران الخلدوني بعلم الاجتماع الحديث .

ذلك لأن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلدون هو ، كما قلنا قبل ، « تعاقب الدول وتراجعا » وأسباب قيامها وسقوطها ، لا الشؤون الاجتماعية عامة . لقد سبق أن أوضحنا إن المحور الأساسي الذي تسدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه هو الدولة ، كما تصورها وكما عرفها عصره .. نعم إن ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً « حقوقياً » ، بل يدرسها

الاجتماعية . « ويعلق الأستاذ وافي على هذا قائلا « وقد ظن دوركايم وأعضاء مدرسته أنهم أول من فطن إلى الخواص الاجتماعية لهذه الظواهر » ، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع ، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون » ... أما الباب الخامس في المعاش وروجره فقد عرض فيه - حسب رأي الأستاذ وافي دائماً - لما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي Sociologie Economique والباب السادس والآخر وموضوعه العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه « فهو يتعرض لارتقاء التفكير الإنساني (الديناميك الفكري الاجتماعي حسب تعبير أوكست كوت) ولنشأة العلوم وترتيبها Classification des Sciences والتعليم وطرقه ... »

انظر على التوالي الصفحات التالية من الطبعة التي حققها الأستاذ وافي من المقدمة .

(الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء ص 234 ج1
241 ج1 - 409 ج2 - 893 ج3 - 973 ج3 .

تاريخياً واجتماعياً كما عرفتھا البلاد الإسلامية، ومن ثمة فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي أما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال ، وحسب رأيه ، إلى قيام الدول أو سقوطها ، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكرى للحياة الحضريّة ، والتي تمتد الدولة شرطاً لوجودها .

أما غير هذه وتلك من الظواهر الاجتماعية ، فإن صاحب علم العمران لا يوليها أي اهتمام. إنه لا يعنى لا بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الاجتماعية الدقيقة ، بل إنه على الرغم من أن أبحاثه تكاد تتركز حول المجتمع القبلي ، فهو لا يتم بدراسة الحياة في القبيلة ولا بالعلاقات الداخلية فيها ، ولا بنظمها وعاداتها وتقاليدها ، وإنما يتم فقط بالقبيلة في فترة معينة من تطور نشاطها، أي عندما تصبح قوة سياسية لها وزنها في سير الأحداث . إنه يركز اهتمامه حول « العلاقات الخارجية » للقبائل ، علاقاتها مع بعضها بعضاً ومع الدولة. ولما كانت هذه العلاقات تتجسم في « الصراع العصي » من أجل السلطة فإن أبحاثه في النهاية تتركز حول الدولة، مما جعلها تمتد عمودياً أكثر من إمتدادها أفقياً .

ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع من الناحية الأفقية، ولكنه أعمق منه من الناحية العمودية ، الناحية التاريخية . ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الإجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية قصد دراستها في قداخلها وتشابكها دون تقييد بالزمان والمكان تقييداً كبيراً ، بمقدار ما يفوق علم العمران في تتبع ظاهرة إجتماعية أساسية يعينها ، هي ظاهرة الدولة ، خلال مراحل نشأتها وتطورها والأحداث التاريخية والاجتماعية المرافقة لها . ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع .

فهل نحن هنا أمام فلسفة معينة للتاريخ ؟

4 - قلعة تاريخ ... ؟

كثيرون هم أولئك الذين رأوا هذا الرأي ، وعلى رأسهم جميعاً المؤرخ البريطاني المعاصر ارلند توينبي A. Toynbei الذي قال عن ابن خلدون أنه « قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان » . (1) وإلى مثل هذا ذهب روبرت فلينت Flint الذي قال : « من جهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي بإسم من ألمع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى ، يستطيع أن يقدم إسماً يضاهي في لمعانه ذلك الإسم . إذا نظرنا إلى ابن خلدون (1332-1406م) كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم . وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظر في كل زمان ومكان ، حتى « فيكو » بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس أغسطين بانداده . وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه ... كان رجلاً منقطع النظر بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان « دانتى » في الشعر و « بايكون » في العلم بين أهل دينها ومعاصريها » . (2)

إن رأي هذين الباحثين المختصين جدير بكل احترام وتقدير . وقد تناقله وأشار إليه جيل الذين كتبوا عن ابن خلدون فيما بعد . والحقيقة التي لا يمكن

(1) توينبي ، دراسة في التاريخ . نقلنا النص العربي لهذه الفقرة من ساطع المصري دراسات ص 260 .

(2) فلينت . تاريخ فلسفة التاريخ ص 86 ذكره المصري ص 175-176 .

الجدال فيها هي أن نظريات ابن خلدون، أو بعضها على الأقل، تبدو للباحث أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى أيّ صنف آخر من الدراسات الاجتماعية، خصوصاً وابن خلدون نفسه يؤكد، كما رأينا سابقاً، على العلاقة المتينة بين علمه الجديد والفلسفة.

ولكن هل يمكن اعتبار العلم الخلدوني، كما وصفناه آنفاً، فلسفة في التاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؟

هناك عدة حقائق تمنعنا من الجواب بالإيجاب عن هذا السؤال منها:

— إن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، فهو لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخية معينة هي تاريخ الإسلام على العموم وتاريخ المغرب العربي على الخصوص.

— إن الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون لم يكن أساساً فلسفياً بل سياسياً واجتماعياً. والوعي التاريخي الذي استيقظ عنده بعد نكبته لم يكن يخص مصير الإنسان على العموم، حريته وفاعليته، فهو لم يتعمّد حدود التاريخ في طرحه للشكل، بل إنه طرح مشكلة معينة هي مشكلة قيام الدول وسقوطها، في حدود حقبة تاريخية معلومة. فعمل الممارات من هذه الناحية علم « مؤطر » تاريخياً. لقد استند فيه إلى وقائع تاريخية معينة، لا إلى مبدأ فلسفي عام.

وهذا الموقف من جانبه ينسجم تماماً مع نظريته في المعرفة وحدودها.(1)

(1) أنظر الفصل الرابع من هذا القسم

فالمقل البشري عنده مفيد بالتجربة ولا يستطيع تمدي حدودها بسلام . هو لا يعلم من الأسباب إلا تلك التي هي من طبيعة ظاهرة . أما فوق ذلك فهو خاص بالعلم المحيط ، العلم الإلهامي . ولذلك وجب في نظره ، التقيد بـ « الإمكان الواقعي » ، عدم اعتبار الإمكان العقلي المطلق لأنه « لا يفرض حداً بين الواقعات » . والبحث في التاريخ أو في العمران البشري هو أولاً وبالذات البحث في هذه الواقعات نفسها كما حدثت متعاقبة متزامنة .

— وأخيراً ، فإن مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية ، فهو لا يعني بها قانوناً عاماً تخضع له جميع ظواهر الحياة البشرية . — بل جملة من « الخصائص الذاتية » تتحكم في بعض الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة . فللعمران البدوي طبائعه ، وللملك طبيعته ، وللحضارة وظواهرها طبائع خاصة بها . نعم إن هذه الطبائع كلها لها علاقة واضحة أحياناً ، خفية أحياناً أخرى بـ « طبيعة » عامة للعمران البشري ، هي المصيبة كما سنبين فيما بعد . ولكن مفهوم المصيبة هذا لا يعني قانوناً عاماً يتحكم في مصير البشرية ، بل هو فقط نوع من الرابطة الاجتماعية يبرز مفعولها على غيرها من الروابط في ظروف خاصة ويختفي أو يضعف في ظروف أخرى .

كل هذه المنطقات ، والحقائق ، تمنعنا من القول إن علم العمران الخلدوني هو في جملة فلسفة في التاريخ ... إن فلسفة التاريخ هي قبل كل شيء فلسفة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من أبعاد . أما علم العمران كما تصوره ابن خلدون وكتب فيه فهو مفيد بالإمكان الواقعي وبمحدود تجريبية تاريخية معينة ، هي تجربة الحضارة الإسلامية .

5 — في إطار الفكر الإسلامي .

يتضح مما تقدم أنه من الصعب إيجاد مكان مناسب لعلم العمران الخلدوني

في إطار الدراسات الاجتماعية الحديثة . فهو كما رأينا يقع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ . فهل هو نوع « جديد » من هذه الدراسات ، يمكن أن يطلق عليه مثلاً ، اسم « سوسيولوجيا للتاريخ » ؟

ولكن ما لنا ولهذا ، ونحن الذين التزمنا في دراستنا هذه ، النظر إلى فكر ابن خلدون في إطاره الحقيقي ، إطار الفكر الإسلامي في المصور الوسطى . إن وصف العلم الخلدوني بأنه علم اجتماع أو فلسفة تاريخ أو غير هذا وذلك من الأوصاف لن يساعد على فهم آرائه كما هي ، بل بالعكس ، إن ذلك قد يدفع بنا إلى تحريف مجرى الفكر الخلدوني وصفه بصيغة جديدة غير صفتها الأصلية والأصيلة معاً . وإذا كان لا بد من تحديد هوية هذا العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري ، الرابع عشر الميلادي ، فإنه يجب أن يتم ذلك في إطار اهتمامات العصر الذي ظهر فيه واستناداً إلى المنابع والمصادر التي غرّف منها .

لقد عرف الفكر الإسلامي ، إلى جانب الدراسات اللغوية والأدبية والفقهية والكلامية والفلسفية ، جانباً سياسياً واجتماعياً ما زال في حاجة إلى مزيد بحث ودراسة . وفكر ابن خلدون ، نظرياته السياسية والاجتماعية ، هو في نظرنا استمرار وتوحيج لهذا الجانب من الفكر العربي الإسلامي . ودون أن ندخل في التفاصيل ، فإننا سنقتصر هنا على محاولة ربط آراء ابن خلدون ونظرياته بالاتجاهات التي عرفها الفكر الإسلامي في ميادين السياسة والاجتماع .

لقد ارتبط الإسلام ، تاريخياً ، بنظام معين للحكم هو نظام الخلافة . وبما أن هذا النظام كان يمثل في نظر المسلمين ، بشكل أو بآخر ، النظام الوحيد المقبول شرعياً ، فقد ترتب على ذلك :

أولاً : ارتباط البحث في شؤون الحكم ، أي في مسألة الإمامة والخلافة ،

بالمباحث الدينية الكلامية منها والفقهية . لقد كان هذا البحث يستهدف من وجهة المبادئ الكلامية السياسية إثبات شرعية ، أو عدم شرعية ، حكم الخلفاء الأربعة الأول ، كلهم أو بعضهم . وذلك حسب النزعة السياسية التي ينتمي إليها الباحث : (سنة ، شيعة ، خوارج ..) . ومن وجهة الدراسات الفقهية كان البحث في الإمامة يستهدف استخلاص الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام ، والشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة . وذلك بناء على ما ورد في القرآن من آيات لها علاقة بهذا الموضوع ، وعلى ما روي عن النبي من أحاديث في هذا الشأن ، وبناء كذلك على ما تم العمل به أيام الرسول وفي عهد الخلفاء الأربعة ، وبالخصوص منهم أبو بكر وعمر . ومن أهم المسائل التي دار البحث حولها في هذا الموضوع مسألة وجوب أو عدم وجوب قيام الحكم في الإسلام ، ومسألة الصفات والشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم (1) .

بخصوص المسألة الأولى (2) اتفق معظم الفقهاء والمتكلمين على وجوب قيام الحكم في الإسلام بمعنى أن إقامة الحكم في المجتمع الإسلامي فرض على الأمة كلها وهي مسؤولة عن أدائه . ولا تسقط عنها هذه المسؤولية إلا إذا كان هناك من بين أفرادها من يتولى بالفعل منصب الإمام أو الخليفة ، مثله في

(1) لعل أحدث مرجع يمكن أن نحيل للقارئ عليه في هذه المسائل ، كتاب محمد ضياء الدين الرئيس : « النظريات الإسلامية » ، ص 123 وما بعدها . الطبعة الرابعة . دارالمعارف - مصر 1967 .

(2) لم يشذ عن القول بالوجوب إلى القول بالجواز إلا أقلية « منهم الأمم من المعتلة وبعض الخوارج » كما يقول ابن خلدون . أنظر المقدمة ج 2 - « فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه » ص 520 .

ذلك مثل سائر فروض الكفاية (1) .

لقد أكد الفقهاء والمتكلمون على اختلاف نزعاتهم ، أن أمر الدين لا يستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا : إن الدين يتطلب إقامة الشرائع وإقامة الحدود ، وإجراء المعاملات وفق أحكام الشريعة ، وحماية الثغور من هجوم الأعداء .. الخ ، وهذا كله لا يتأتى إلا بقيام « سلطان مطاع » يتولى تنفيذ أوامر الله في العباد . وقد استند هؤلاء في تمييز فكرتهم هذه على بيان أن الاجتماع الإنساني ضروري ، وأن هذا الاجتماع نفسه يستلزم قيام حاكم يفصل في المنازعات بين الناس أثناء اجتماعهم وتعاونهم (2) . نجد هذه الفكرة عند الفزالي الذي يؤكد « أن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع ... وعلى الجملة لا يستماری العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وثباين الآراء لو خلّتوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم - وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا » (الاقتصاد في الاعتقاد ص 96) .

وفي مقدمة الحسبة لأبن تيمية نقراً ما يلي: « وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر ، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم ، والتناصر لدفع مضارهم . ولهذا يقال : الإنسان مسدني

(1) يفرقون من الناحية الفقهية بين « الفرض العيني » وهو الذي يجب على كل مسلم القيام به شخصياً ، كالصوم والصلاة ... وبين « الفرض الكفائي » أو فرض الكفاية ، وهو الذي يجب على الأمة الإسلامية كلها ، ولكن إذا قام به البعض سقط عن الكل ، كصلاة الجنازة مثلاً .

(2) أنظر هذا الدليل بصيغ مختلفة ، وعند أهم المفكرين المسلمين الذين بحثوا في مسألة الإمامة ، في كتاب الرئيس المذكور آنفاً .

بالطبع . فإذا جمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يحتلبون بها المصلحة، وأمور
يحتنبونها لما فيها من الفسدة. ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد، والنهائي
عن تلك المفساد—فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر ناه. فمن لم يكن من
أهل الكتب الإلهية ولا من أهل دين ، فانهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه
يعود بمصالح دنياهم مصيبين نارة وخطئين أخرى .

أما بخصوص المسألة الثانية وهي الصفات التي يجب أن تتوفر في الخليفة ،
فقد حصرها الماوردي في سبعة شروط هي : « أحدها العدالة على شروطها
الجامعة . والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام ، والثالث
سلامة الخواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ،
والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وصرعة النهوض ،
والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والسادس الشجاعة
والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ، والسابع النسب وهو أن
يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه. » (1) ولم يكن هناك
خلاف كبير بين الفقهاء والمتكلمين حول هذه الشروط ، فيها عدا الشرط
الأخير ، وهو النسب القرشي . فالذين قالوا بوجوب اشتراط النسب القرشي
قد استندوا في ذلك إلى حديث : « الأئمة من قريش » وقد كانوا في الغالب
من الموالين للحكم . أما القائلون بعدم اشتراطه ، فإنهم لم يعدموا أحاديث
يستندون إليها ، وكانوا في معظمهم خارجين عن الحكم القائم ، معارضين له
(الحوارج بالخصوص) ... وقد تطور الأمر في النهاية إلى تعويض شرط
القرشية بـ « الكفاية » : يقول أبو حامد الغزالي ، « إن الإمامة عندنا تتعقد
بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمباينة » ، « وليس المقصود أعيان المبايعين ، وإنما

(1) الماوردي . الأحكام السلطانية ص4 مطبعة الوطن بمصر 1298 هـ

الفرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشباع . (1)

إن الحاح الغزالي هنا ، على ضرورة الشوكة في انعقاد الإمامة ، يشكل مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنة في الخلافة ، وستكون المرحلة التالية مباشرة هي نظرية ابن خلدون في العصبية . هذه النظرية التي يشرح بها « السر » في اشتراط القرشية فيمن يتولى منصب الخلافة في الإسلام . وهو أن اشتراط النسب القرشي في الخليفة ليس من أجل « التبرك بوصلة النبي ﷺ » كما هو في المشهور ، بل إن السر في ذلك هو « اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة .. » والعصبية العربية كانت أيام النبي وفي عهد الخلفاء في قریش . (2)

وإذن فإن نظرية ابن خلدون في العصبية ، وهي النظرية التي فسر بها نشوء الدول وتطورها وسقوطها ، هي استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة . بل إننا نستطيع أن نؤكد أن هناك أصولاً إسلامية واضحة لنظرية ابن خلدون في العصبية : من ذلك مثلاً هذا النص الذي يشرح فيه الغزالي مفهوم العصبية بشكل يقترب كثيراً من مفهوم ابن خلدون لهذه الظاهرة الاجتماعية . يقول أبو حامد (3) : من أنواع المذاهب : « ما يتعصب له في المباهات والمناظرات (. . .) فهو غط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ويختلف بالمعدين . فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشيعية ،

(2) للغزالي ، فضائح الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي القاهرة 1964 .

(2) المقدمة ص 525 ج 2 هذا وسنعود الى شرح هذه المسألة في الفصل الرابع من القسم الثاني .

(3) الغزالي . ميزان العمل . ص 212 . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف القاهرة .

انفرد في نفسه منذ صباه التعصب له ، والذنب عنه ، والذم لما سواه ، فيقال أشعري المذهب ، أو معتزلي أو شفعوي أو حنفي ، ومعناه أن يتعصب له ، أي ينصر عصابة المتظاهرين بالموالات ، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض . ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة علي طلب الرئاسة باستتباع العوام ، ولا تنبثق دواعي العوام إلا بجامع يحمل علي التظاهر ..

ثانيا : إن هذه البحوث الكلامية والفقهية في مسألة الإمامة ، التي كانت تستهدف تأطير أو تدعيم نظام الحكم في الإسلام من وجهة نظر الشرع ، قد جعلت البحث في مسألة الحكم من اختصاص الفكر الديني لا الفكر الفلسفي . وقد أدى هذا بالإضافة إلى الخوف من الحكام ، إلى عدم ظهور فلسفة سياسية في الفكر الإسلامي على الرغم من اطلاع فلاسفة الإسلام على جمهورية أفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو . وكان من نتيجة ذلك أن اقتصر البحث في شؤون الحكم - خارج الإطار الفقهي - على جانب هامشي ، لا يتناول أساس المشكلة ، وإنما يبحث فقط في آداب السياسة والملوك : هذه « الآداب » التي ألقت فيها رسائل وكتب في مختلف المصور الإسلامية - ابتداء من ابن المقفع إلى أبي بكر الطرطوشي ومن جاء بعده . وكان معظم هؤلاء الذين كتبوا في هذا الموضوع من كبار موظفي الدولة . وكثيراً ما كانوا يفعلون ذلك بطلب من الخلفاء والحكام أنفسهم . ولقد كان المحور الأساسي والعام الذي يدور عليه ما ألفت في هذا الموضوع هو بيان أحسن الطرق التي تمكن الحاكم من كسب ولاء رعيته ، والحفاظ على مملكته ، وكانت مادتها الخاتم هي ذلك العدد العديد من الحكم والأمثال التي تنسب إلى « حكام الفرس واليونان والهند » مما اصطلاح على تسميته في الأدب العربي « السياسة الملوكية » أو « الآداب السلطانية » .

ويظهر أن الفقهاء لم يكونوا راضين عن هذا النوع من « الحكم » السياسية ، باعتبار أن آداب الحكم والسياسة يجب أن يبحث عنها في الشريعة ، وفيها

وحدها . ولعل هذا ما دفع ابن تيمية الفقيه الحنبلي المتشدد إلى تأليف كتابه « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية » الذي يعالج فيه ، من الوجهة الشرعية والفقهية ، ما يجب أن يكون عليه الحاكم ، والطرق التي يجب عليه إتباعها للحفاظ على مملكته وكسب ولاه . رعيته . وبعبارة أخرى فإن « السياسة الشرعية » لابن تيمية يمكن أن تعتبر من هذه الزاوية كبديل عن « السياسة الملوكية » أو « السياسة المدنية » .

• • •

نخلص مما تقدم إلى أن المسألة الرئيسية التي دار حولها الفكر السياسي في الإسلام بنوعيه ، الفقهي وغير الفقهي ، هي : ما هي المبادئ أو الأسس التي يجب أن يقوم عليها الحكم في المجتمع الإسلامي ؟ ثم كيف يمكن للحاكم خليفة كان أو أميراً أن يحتفظ بحكمه ويحظى برضى رعيته ؟ وقد انتهى البحث في الجواب عن السؤال الأول إلى القول بـ « الشوكة » ، كما رأينا ذلك عند الغزالي . أما عن السؤال الثاني فقد كان الجواب عنه يدور دوماً حول : « الجند والمال » . وهذا وذاك هو بالضبط ، ما يقرره ابن خلدون ، ويفصل القول فيه . وإذن فإن آراء ابن خلدون السياسية هي ، من هذه الناحية ، استمرار وتطوير للفكر السياسي في الإسلام .

وهذا ، بالضبط ، ما يفسر ربط ابن خلدون علمه الجديد بكتاب الطرطوشي « سراج الملوك » فقد حوم الطرطوشي - كما يقول ابن خلدون - على الفرض ، وبوب كتابه بشكل يشبه أبواب المقدمة ، والحق أن الطرطوشي قد جمع في كتابه مجموع الأفكار التي تشكل الجانب الثاني من الفكر السياسي في الإسلام ، جانب الآداب السياسية ، مما يمكن اعتباره مرحلة جديدة في هذا الجانب ، توازي المرحلة التي دشنها الغزالي في الجانب الأول . ويأتي ابن خلدون ليركب من الجانبين معاً مرحلة جديدة يتوج بها النظريات السياسية

والاجتماعية في الإسلام . وهذا أيضاً ما فهمه ابن الأزرق (1) - وهو من الجيل التالي مباشرة لجيل ابن خلدون - من المقدمة التي لحصها في كتابه « بدائع السلك في طبائع الملك » . فالموضوع ، موضوع المقدمة ، وبالتالي موضوع علم العمران ، كما فهمه معاصرو ابن خلدون هو طبائع الملك .

إنّ مقدمة ابن خلدون ، وبالتالي علمه الجديد ، كتاب في السياسة ، ويعنى أوسع ، في الاجتماع الإنساني أو العمران البشري ، ولكنه يختلف عن كتب السياسة ، القديمة سواء المؤلفة في العهود اليونانية أو في العصور الإسلامية في نقطة هامة جداً : لقد كان المؤلفون الإسلاميون يبحثون عن الأسس التي يجب أن يتبني عليها الحكم في المجتمع الإسلامي ، وعن الطريقة التي يجب أن يساس بها هذا المجتمع ، معتمدين في ذلك إما على الإسلام نفسه : الكتاب والسنة وسيرة الرسول والخلفاء ، وإما على ما انتهى إليهم من أبحاث وأقوال وحكم في هذا الموضوع من الفرس واليونان وغيرهم ، وكانت السياسة عندهم قسمين : سياسة شرعية وسياسة عقلية .

(1) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد المشهور بابن الأزرق ، توفي سنة 896 هـ أي بعد وفاة ابن خلدون بنحو تسعين سنة . نشأ بقرطبة ، ثم ارتحل الى تلمسان ثم الى القاهرة ثم الى بيت المقدس حيث عرضت عليه وظيفة قاضي القضاة قبل وفاته بقليل . . . لقد بنى ابن الأزرق كتابه المذكور على مقدمتين وأربعة كتب . المقدمة الاولى « فيما يوطىء النظر في الملك عقلاً » وفيها يناهض ما قاله ابن خلدون بخصوص ضرورة الاجتماع وانقسام العمران الى بدوي وحضري ، وخصائص العمران البدوي ، والعصية . والمقدمة الثانية « في تمديد أصول من الكلام في الملك شرعاً » . والكتاب الأول في « حقيقة الملك والخلافة » والثاني في « أركان الملك » والثالث « فيما يطالب من السلطان » والرابع في « عوائق الملك » وهنا ينقل عن ابن خلدون آراءه في هرم الدولة وأسبابه ، ليتعرض بعد ذلك إلى شؤون المعاش واكتساب العلوم . . . والكتاب يذلل بمق ما انتهى اليه الفكر السياسي في الاسلام في القرن التاسع الهجري . توجد منه نسختان في الخزنة العامة في الرباط .

وقد بقي هذا الفكر السياسي في الإسلام ، سواء المعتمد منه على الشرع أو على « العقل » ، يدور في الفراغ : لقد أصبح البحث في مسألة الخلافة باباً من أبواب الفقه يكرر اللاحقون فيه ما قاله السابقون من غير إضافة عناصر جديدة . وبقي البحث في السياسة المدنية من مهمة موظفي الدولة ، تارة يكلفهم به الحكام ، وتارة يتخذون المبادرة تقريباً للولوك والأمراء ، إلى أن انقرضت رسوم الخلافة ، وأصبح الخليفة العباسي في القاهرة مجرد تمثال ... فجاء الغزالي ليزيح الستار عن الأساس الحقيقي الذي تعتمد عليه الخلافة وكل أنواع الحكم ، هذا الأساس هو « الشوكة » وكثرة الأتباع والأشباع ، أو « العصية » بتعبير ابن خلدون .

ويظهر أن الفكر السياسي في الإسلام بعد الغزالي قد تحول من البحث في كيف يجب أن يكون الحكم في الإسلام إلى البحث في كيف كان هذا الحكم فعلاً في الماضي . فـ « السياسة » التي كانت تهدف رسم صورة مثلى للحكم والمجتمع ، أصبحت تهتم بالبحث عن حقيقة الصورة التي تمت في الماضي . ومن هنا ارتبط البحث في السياسة بالتاريخ . وأصبح السؤال هو : كيف تقوم الدول ، وكيف تنتهي . يتجلى ذلك واضحاً من الفكرة التي بنى عليها ابن طباطبا الطقطقي المتوفي سنة 701 - أي قبل ظهور المقدمة بنحو ثمانين عاماً - كتابه المشهور : « الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية » . وهذه الفكرة هي ما عبر عنه في مقدمته كتابه هذا بقوله : « .. فأتكلم على دولة دولة بمجموع ما حصل في ذهني من الحياة الاجتماعية التي أفادتنيها مطالعة السير والتاريخ . فاذكر كيف كان ابتداءها وانتهائها ، ثم إذا ذكرت دولة فدولة تكلمت على كليات أمورها .. » . إن كتاب ابن طباطبا كتاب في « السياسة » والتاريخ معاً ، هدفه ذكر : كيف كان ابتداء الدولة وانتهائها ...

هذا الاتجاه الجديد ، الذي دشنته الغزالي أولاً وابن طباطبا ثانياً ، هو نفس الاتجاه الذي جاء ابن خلدون ليعدد معالمه ويرسم طريقه ويمقن أسسه

وأبعاده ، فخلع عليه إسماعاً عاماً هو « علم العمران » . ولقد كان من الممكن أن يتطور هذا الاتجاه ليصبح فلسفة تاريخ أو فلسفة سياسية أو نوعاً من السوسيولوجيا، لو أنه قدّر أن وجد مشروع ابن خلدون من يتابع البحث فيه ليكمل منه علماً واضح المعالم ، محدود الغايات والأهداف . وهذا ما كان يتمناه ابن خلدون إذ ختم علمه الجديد هذا بهذه العبارات : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض . ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يمرض فيه ، وقد استوفينا من مسأله ما حسبناه كفاية ، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يفوس من مسأله على أكثر مما كتبنا . فليس على مستنبط الفن إحصاء مسأله ، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله ، وما يتكلم فيه ، والمتأخرون ، يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل ... » (ص 1855 ج 4) .

* * *

ونحن أيضاً « كدنا أن نخرج عن الغرض » فلنرجع إلى آراء ابن خلدون في العمران البشري وحركة التاريخ .

القسم الثاني

العمران البشري وحركة التاريخ

العصبية والدولة

تمهيد

في عصر ابن خلدون ، وفي المجتمعات العربية خاصة ، كان الاختلاف والتباين ، أوضح ما يكون بين حياة البادية وحياة المدينة . وابن خلدون الذي اعتزم دراسة العمران البشري في عصره ، قد ركز اهتمامه على هذه الظاهرة : ظاهرة انقسام العمران جملة إلى عمران بدوي وعمران حضري . بل يمكن القول بصفة عامة إن نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي ، قائمة أساساً على دراسة هذين النوعين من العمران ، باعتبارهما الإطار الذي يتحرك فيه التاريخ .

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة . وسنرى فيما بعد ، كيف ولماذا كانت هذه الحركة تسير ، لا على خط مستقيم ، بل على شكل دورة : إن الانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم عبر « الدولة » . . . ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها ، منذ نشأتها ، بذور انهيارها ، مما يجعلها محكومة عليها بالاضمحلال والزوال ، تاركة المجال هكذا مفتوحاً لقيام بدوية أخرى

بتأسيس دولة جديدة تلاقى ، هي الأخرى ، نفس المصير .

هذه « الدورة » البدوية الحضرية ، هي في نظرنا ، وفي نظر المهتمين بالدراسات الخلدونية ، « عقدة » التفكير الخلدوني . هي عقدة ، بمعنى أن جميع آراء ابن خلدون تدور حوها وتتركز فيها . فجميع ما يمكن أن نطلق عليه « نظريات ابن خلدون » سواء كان الأمر يتعلق بالجانب الاجتماعي أو الاقتصادي أو الفكري أو بعلاقة الإنسان بالطواهر الطبيعية والعوامل الجغرافية ، كل ذلك في نظرنا يهدف ، إما بكيفية مباشرة أو غير مباشرة ، إلى شرح فكرة « الدورة البدوية الحضرية » هذه .

ثم إن هذه « الدورة » عقدة بمعنى أنها ، على الرغم مما بذله ابن خلدون من جهود لشرحها وبيان ملابساتها والعوامل الفاعلة فيها ، فهي ما زالت تحتاج إلى مزيد تفسير وتحليل : لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة ، حركة دورية لا حركة مستقيمة ؟

إن جواب ابن خلدون على هذا السؤال الخطير لا يتناسب مع عمق المشكلة الذي يطرحه . هو يرى فيه إحدى « العوارض الذاتية » للعران ، تحدث فيه بـ « الطبع » ومن ثمة فلا مجال للبحث في أسبابها وعواملها خارج نطاق فكرة « الطبع » هذه أو ما يعبر عنه بـ « ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه » .

إن هذا « التفسير » لا يرضينا بطبيعة الحال ، نحن أبناء القرن العشرين ، لأنه قائم على تصور للأمور ، ومنطق في التفكير لم نعد نعمل بها أو نسلم بتأثيرها . فلا بد إذن من استنطاق الفكر الخلدوني للكشف عما قد يكون هناك من أسباب موضوعية لهذه الظاهرة ، ظاهرة الحركة الدورية هذه . وسنرى

من خلال الفصول التالية أن ابن خلدون نفسه يقدم لنا عناصر تمكّنا من فهمها فهما ينسجم ، ليس فقط مع طرائق تفكيرنا ، بل أيضاً يستجيب إلى حد كبير لاهتماماتنا المعاصرة في هذا الميدان ، ميدان التفكير الاجتماعي والتاريخي .

الفصل الاول

جغرافية العمران

نحل المعاش والفروق الفردية والاجتماعية

1 - أعدل العمران وأكملهُ

العمران ، من العيارة والتعمير ، وهو د التماكن والتنازل في مَضْرٍ أو حِلَّةٍ للأنس بالمشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (الناس) من التعاون على المعاش ، . (4I8 ج 1) . غير أن هذا العمران ليس على درجة واحدة ، من حيث القلة والكثرة ، والتخلخل والكثافة في جميع مناطق الأرض ، فما السبب في ذلك ؟ وما هي عوامل اختلاف أحوال العمران جملة ، سوا منها ما يرجع إلى الفروق الفردية بين الناس: طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم وسلوكهم

الاجتماعي، أو ما يرجع إلى اختلاف نمط الحياة وأسلوب العيش لدى الجماعات البشرية المنتشرة في القسم الممور من الأرض ؟

تلك هي المسائل التي يبدأ بها ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري. وعلى الرغم من أن آراءه هنا مستقاة جملة وتفصيلاً من المعارف العلمية السائدة في عصره ، والمصور قبله ، وعلى الرغم من أن كثيراً منها أصبح اليوم غير ذي أهمية ، وأن البحث الحديث قد كشف عن بطلانها ، فإن الانطلاق منها ضروري - فيما نرى - لفهم ما يليها من النظريات الخاصة بالشؤون السياسية والاجتماعية عامة . نعم إن بعض ملاحظات ابن خلدون هنا تحمل طابع الجدة ، أو التركيب المبدع ، ولكن ، حتى لا تنصرف بها عن المدلول الحقيقي الذي أعطاها لها صاحب المقدمة يجب أن نضمها في إطارها الأصلي الذي وضعها فيه ، وفكر فيها ضمن نطاقه .

يبدأ ابن خلدون أبحاثه هنا بنظرة إجمالية إلى القسم الممور من الأرض واختلاف أجزائه من حيث وفرة العمران وقلته . لقد كان الجغرافيون القدماء يقسمون الأرض إلى سبعة أقاليم تتدرج من خط الاستواء إلى القطب الشمالي ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً . والذي يهم ابن خلدون هنا ، على الرغم من تفصيله القول في هذه الأقاليم من الناحية الجغرافية ، هو بيان : أولاً ، أن العمران يختلف من إقليم لآخر من حيث القوة والكثرة والازدهار والضعف . ثانياً ، بيان العوامل التي أدت إلى هذا الاختلاف ، وهي العوامل نفسها التي سيجعل منها ، مع قليل من التعديل ، أساساً لاختلاف أحوال العمران في الأقاليم الواحد ، بل في المنطقة الواحدة . فلننتسج آراء ابن خلدون في هذه الأمور ، حتى يمكننا تتبع بقية آرائه في مجراها الحقيقي .

يقول : « نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة ، أن الأول والثاني من الأقاليم الممورة (منطقة خط الاستواء) أقل عمراناً مما بعدها . وما وجد

من عمرانه فيتمخله الحلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منها. وأمم هذين الأقليمين وأنا سيئهما ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك ، والثالث والرابع (المنطقة المعتدلة) وما بعدها بخلاف ذلك. فالقفار فيها قليلة ، والرمال كذلك أو معدومة . وأممها وأنا سيئها تجوز الحد من الكثرة ، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً والعمران فيها متدرج بين الثالث والسادس . والجنوب خلاه كله . (434 ج 1) .

ويعلل ابن خلدون هذا الاختلاف على أساس المعلومات توصلت إليها العلوم الطبيعية في عصره . المستمدة من طبيعيات أرسطو: ذلك أن «التكوين» - أي نشوء الكائنات - « لا يمكن إلا بالرطوبة » ، وهي تتوقف على نسبة الحرارة إلى البرودة في المناخ : فالأقاليم الشالية ينقطع التكوين فيها لإفراط البرد والجهد ، كما ينقطع التكوين في الأقاليم الجنوبية لإفراط الحر . والسبب في هذا هو أن « إفراط الحر يفعل في الهواء تخفيفاً ويسايع من التكوين لأنه إذا إذا افراطت الحرارة جفت المياه والرطوبات ، وفقد التكوين في المعدن والحيوان والنبات ، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة . » ، وكذلك الشأن بالنسبة لإفراط البرد ، إلا أن « فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد ، لأن الحر أسرع تأثيراً في التخفيف ، من تأثير البرد في الجهد (٠٠٠) » ولأن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر . إذ لا تخفيف فيها إلا عند الإفراط بما يمرض لها حينئذ من اليبس كما بعد السابع : (المنطقة القطبية الشالية) . فلهذا كانت العمران في الريع الشالي أكثر وأوفر . (436-437 ج 1) .

وأكمل هذه الأقاليم عمراناً هو الاقليم الرابع . لأنه لما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد ، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط ، فيكون معتدلاً . فالإقليم الرابع أعدل العمران ، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، (٠٠٠) فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات ، وجميع ما يتكون في

هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال . وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً ، حتى النبوءات فإنما توجد في الأكثر فيها . (٠٠٠) وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم ، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم : يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين . وتوجد لديهم المعادن الطبيعية (٠٠٠) ويتصرفون في معاملاتهم بالتقدين الميزين (٠٠٠) . وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم : فبناؤهم من الطين والقصب ، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر ، يتخفصونها عليهم أو الجلود . وأكثرهم عرايا من اللباس ، وفواكه بلادهم وأدُمها غريبة التكوين ماثلة إلى الإنحراف . ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفيين ، من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات المعجم . والسبب في ذلك أنهم ليعدم من الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم عن عرض الحيوانات المعجم ، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك ، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً ، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشرية . (٤٨٦-٤٨٧ ج ١) .

ليس هذا فحسب ، بل إن اختلاف هذه الأقاليم من حيث درجة الاعتدال ينمكس على طباع سكانها مثلاً ينمكس على حياتهم الاجتماعية . ذلك لأنه لما كانت « طبيعة الفرح والسرور » هي انتشار الروح الحيواني وتغشيه وطبيعة الحزن بالعكس ، وهو انقباضه وتكاثفه .. ولما كانت الحرارة مفسية للهواء والبخار ، مغلخلة له ، زائدة في كميته ، بخلاف البرودة ، ثم إنه لما كانت الروح أشبه بالهواء أو البخار ، وألطف منها ، فإن النتيجة هي أن سكان الأقاليم الحارة وتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الأقاليم الرابع ، أشد حرّاً ، فتكون أكثر تغشياً ، فتكون أسرع فرحاً ومروراً ، وأكثر

انبساطاً ويحيي الطيش على أثر هذه . وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينمكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعثه ، كانت حصتهم من قوايع الحراوة في الفرح والحفّة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة . « (492 ج 1) . أما سكان الأقاليم الباردة ، فإن طبيعتهم بالعكس من ذلك تماماً ، فكثرة البرد ينتج عنها انقباض الروح الحيواني ، ومن ثمة انقباض الطبع والحزن والنظر في العواقب .

وهكذا ، فإن أحسن الأمور أوسطها ، وأوسط العمران وأعدلها هو الموجود بالأقاليم المتوسطة التي تتوفر لأهلها كافة الأحوال الطبيعية للأعمار . من المماش والمساكن والصنائع ، والعلوم والرئاسات والملك فكانت فيهم النبؤات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفاتحة وسائر الأحوال المعتدلة ، (ص 490 ج 1) . ولما كان المقصود بالدراسة هو العمران الكامل مادة وصورة ، أو الاجتماع « المفضي إلى الملك والدولة » ، فإن البحث في علم العمران سيقصر على هذا النوع فقط : النوع المعتدل ، ومن ثمة الكامل من العمران .

2 - البهو والحضر ، ونحل الماش .

قلنا إن أعدل العمران وأكمل هو الموجود في الأقاليم المتوسطة المخصوصة باعتدال المناخ . ولكن هذا لا يعني أن هذه الأقاليم هي كلها على مستوى واحد من حيث العمران . ذلك لأنه كما يختلف العمران كثرة وقلة ، كثافة وتخلخل ، وازدهاراً ومخاطاً ، باختلاف الأقاليم ، فإنه يختلف كذلك في الأقليم الواحد ، والمنطقة الواحدة ، باختلاف طبيعة الأرض من حيث الشروط المادية للحياة : الخصب والجذب . إن هذه الأقاليم المعتدلة « ليس كلها يوجد بها الخصب ، وكل سكانها في رغد من العيش . بل فيها ما يوجد لأهلها خصب

العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاة النبات ، واعتدال الطبيعة ، ووفور العمران ، وفيها الأرض الحرّة التي لا تلبث زرعاً ولا عشباً بالجملة . فسكانها في شطف من العيش ، مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ، ومثل الملتين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب ، وأطراف الرمال ، فيا بين البربر والسودان ، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة ، وإنما أغذيتهم الألبان واللحوم ، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار (. . .) . الذين ، يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان وتموضهم عن الحنطة أحسن معاض . (494 ج 1) .

إن اختلاف طبيعة الأرض من حيث الحصب والجذب ، هي التي أدت إلى اختلاف شكل العمران وأحواله بالجملة من مكان لآخر ، ومن منطقة لأخرى . . وهذا شيء واضح : فما دمنا قد قررنا أن الضرورة التي دعت الناس إلى الاجتماع ، هي تحصيل الغذاء ، والتعاون على كسب العيش ، فإنه من الضروري كذلك أن تختلف أشكال هذا الاجتماع وأنماط هذا التعاون باختلاف الطريقة أو الوسيلة التي تفرضها الظروف الطبيعية على بني الإنسان ، في الحصول على عيشهم . ومن ثمة كان « اختلاف الاجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف لمحلهم من المعاش » . (407 ج 2) .

وبيان ذلك أن الاراضي القاحلة الجذباء تفرض على سكانها نمطاً معيناً من العيش ، وبالتالي شكلاً معيناً من الحياة الاجتماعية : هم يقتصرون على الضروري من الأقوات لان مناطق سكانهم لا تجود إلا بذلك ، وبعد مشاق جمة ، ومتاعب كثيرة ، فهم يضطرون إلى التنقل من مكان لآخر طلباً للعشب والماء لحيواناتهم التي بها قوام حياتهم . أما الاراضي الخصبة ، الوافرة المياه ، الكثيرة العشب ، فإن سكانها لا تدعوهم الحاجة إلى التنقل إلا نادراً ، فهم إلى الاستقرار أميل . إن خصوبة الأرض تمكنهم من الحصول على الاقوات

الضرورية بسهولة ويسر ، فيصرفون الزائد من أعمالهم ونشاطهم في توسيع أحوال معاشهم وتحسينها ، فيستكثرون ، هكذا ، « من الاقوات والملابس والتأتق فيها » ، ويمعدون إلى « توسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر » ، وإذا بلغوا هذه الدرجة انتقلوا إلى ما فوقها فيزيدون « في أحوال الرفه والدعة » ، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأتق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس (. . .) والانتها في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويمحرون فيها المياه ، ويُفألون في صرحها ، ويبالفون في تنجيدها ، وَيَخْتَلِقُونَ في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون ، هؤلاء هم الحضرة ، وممناء الحاضرون أهل الامصار والبلدان » (408 ج 2) .

إن العمران البشري يَتَدَرَّجُ ، إذن ، من البساطة إلى التركيب والتعقيد . والعامل الاساسي ، والمنطلق الاول في هذا التدرج ، هو اختلاف طبيعة الارض من حيث الخصب والجذب كما قلنا .

من هنا ، وعلى أساس هذا الاختلاف ، تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم ، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية ، بل وأحوالهم الشخصية أيضاً . وعلى أساس هذا الاختلاف ، وذلك التدرج يمكن تصنيف الجماعات البشرية إلى أربعة أصناف يزداد الاختلاف بين بعضها بعضاً ، في جميع الاحوال الاجتماعية والشخصية ، كلما بعدت الشقة بينها . وهذه الاصناف هي :

أ — سكان البادية (1) الذين يمشون من الأبل خاصة ، ويضطرون إلى التنقل بها ومعها طلباً للشب والكلأ .

(1) البادية في اصطلاح القدماء هي الصحراء ، أو الأرض القاحلة الجرداء التي يبدو فيها للتأظر كل شيء واضحاً . أنظر الملحق الخاص بالاصطلاحات .

ب - سكان المناطق الخصبة من السهول والتلال والجبال الذين يعيشون من نتاج الحيوانات خاصة منها الشياه والبقر ، ومن نتاج الارض كالحبوب والفواكه وغيرها .

2 - أولئك الذين اتسعت أحوال معاشهم بعض الشيء ، فاستقروا في المدن والأمصار والقرى والمدامر ، يعيشون من الزراعة في بساتينهم وحقولهم خاصة ، أو مما يشتغلون به من المهن والصناعات التي تقتضيها ضرورة الاجتماع والاستقرار .

د - وأخيراً يأتي في القِمة أولئك الذين ازدادت لديهم أحوال الرفه والدعة ، المنغمسون في رغد الميش وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق .
فلندرس بشيء من التفصيل الأحوال العامة لكل صنف من هذه الأصناف :

أ - « العرب ومن في معنائهم »

هذا الصنف ، هو ، كما قلنا ، سكان الصحارى والقفار والبادية القليلة الخصب ، مثل العرب وزناتة ومن في معنائهم من الأكراد والتركمان وأهل الشام من صنهجة » (ص 447 ج 2) . فالتصود بهم ليس جنساً معيناً ، بل الجماعات البشرية ، التي قد تختلف أصولها العرقية اختلافاً كبيراً ، والتي يجمعها نمط معين من الحياة ، أكسبها خصائص ومميزات معينة ، تبدو في طباع أفرادها وأخلاقهم ويختلف أنواع سلوكهم الاجتماعي .

إن الطابع العام المميز هؤلاء ، هو التنقل والترحال . فهم أبعد نجمة ، وأشدّ قوحشاً ، تأويهم خيامهم ، ويعيشون من ألبان إبلهم ولحومها . « يقتاتون منها يسيراً بعلاج ويغير علاج البتة إلا ما مسته النار . » (459 ج 2) . هم دائمو

التنقل ، كثيرو الترحال ، لا يعرفون الاستقرار ، حتى صار لهم ذلك جيلة وطبيعة ، وأصبحوا بدون « وطن يرقفون منه ، ولا بلد يحنون إليه ، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء . » (447ج2). ومن ثمة فلا يربط بينهم حقل أو مزرعة ، ولا جبل أو وادٍ . والرابطة الوحيدة التي تشد أفراداً منهم إلى آخرين ، وتميز جماعات منهم عن أخرى ، هي الرابطة الطبيعية ، رابطة الدم التي تبقى لديهم واضحة لصفاء ونقاوة أنسابهم نتيجة تفردهم في القفر وعدم اختلاطهم مع غيرهم .

إن الظروف الميشية القاسية التي يختص بها هؤلاء قد انمست آثارها على طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم ، إن طباعهم جافية هي إلى الطباع الحيوانية أقرب ، « ينزلون من الأهلين منزلة المفارس من الحيوانات العجم » . إن جذب الأرض وخلوها من الأرزاق ، جعلهم يمدّون أيديهم إلى ما بأيدي الناس ، يسلبونهم أموالهم ومتاعهم ، ولا يحدون في ذلك منكرًا ولا ظلمًا ، فقد تطبعوا بذلك وأصبحت « أرزاقهم في رماحهم ، وسيوفهم ، يكسبون منها عيشهم من أسهل الطرق ، طرق النهب والسلب ، « دور مغالبة ولا ركوب خطر ويقرّون إلى منتجعهم بالقفر » (453 ج 2) ، ولهذا كانوا لا يتقبلون إلا على البساط ، وإذا تغلبوا على وطن أصرع إليه الخراب ، لأنّ طباعهم هذه منافية لل عمران ، مناقضة له ، لاستحكام عوائد التوحش فيهم :

إن من الشروط الأساسية لقيام العمران : الاستقرار والسكن ، وهؤلاء « غاية الأحوال عندهم الرحلة والتقلب . » يدمون المباني لينخذوا من حجارتها أثافيّ للقدّر ، ومن أخشابها أعمدة وأوتاداً للخيام . ثم إن العمران إنما ينشأ وينمو بوجود الأمن واحترام أرواح الناس وأموالهم ، وهؤلاء طبيعتهم — كما قلنا — انتهاب ما بأيدي الناس ، فكلما امتدت أيديهم إلى متاع أو ماعون

انتبهوه . وأيضاً فالعمران لا يذمُّه إلا بالأعمال والصنائع وما يتبع ذلك من اعتبار الاجور وقيم الأعمال والأشياء ، وهؤلاء مُتَلَفِتُونَ لكل ذلك ، لا يعرفون للعمل قِسْطاً من الأجر ، ولا للصناعة قيمة . وأخيراً ، وليس آخراً ، فإن العمران البشري الذي هو الاجتماع والتعاون ، لا يستقيم إلا بوجود وازع يدفع عُدْوَانَ النَّاسِ بعضهم عن بعض ، وهؤلاء طبيعتهم الغوضى ، لا يسلّم أحد منهم أمره لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل وعلى كره منه . فيتعدد الحكام منهم والأمراء ، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيتسُدُّ العمران وينقرض . (453-455 ج 2) .

ولكن مع ذلك ، ونظراً لاقتصارهم على الضروري من العيش ، وعَدَم استكثارهم من المأكولات والأخلاق ، فهم « أحسن حالاً في جُومهم وأخلاقهم فالوانهم أصفى ، وأبسدانهم أنقى ، وأشكلم أتم وأحسن . وأخلاقهم أبعد من الانحراف ، وأذهانهم اتقب في المعارف والادراكات .. » (495 ج 1) . وبالتالي « فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة الموائد المذمومة وقبحها » (415 ج 2) وهكذا نجددهم أشد شجاعة وأقوى بأساً ، وأكثر اعتدالاً على نفوسهم في رد المدوان عنهم ، « فيقومون بالمدافعة عن أنفسهم لا يَكِلُونَهَا إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم » فهم دائماً يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب إلى الطرق (...) - حتى - لقد صار لهم البأس خلقاً ، والشجاعة سجيبة يرجعون إليها متى دَعَاهُمْ داع أو استنفرهم صارخ (448 ج 2) .

وهذه الصفات الحميدة ، قد تتغلب على صفاتهم الذميمة المذكورة آنفاً ، إذا ما تدخل عامل الدين أو الدعوة الصالحة البناءة التي تحاطب ضمير كل منهم وتنسجم في مطالبها مع فطرتهم الأولى التي فطروا عليها . وهكذا « فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خلق الكبير

والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للناظرة والأنفة ، الوازع عن التحاسد والتنافس . فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يمشيهم على القيام بأمر الله ، وينهب عنهم مذمومات الأخلاق ، ويأخذ بمصودها ، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق ، تتم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك . » (456 ج 2) .

وهكذا ، هؤلاء ليسوا أشراراً بالطبع ، وإن كان الأمر يبدو أنه كذلك إن العامل في المحرف اخلاقهم وعاداتهم وسلوهم الاجتماعي هو العامل الطبيعي بمعناه الواسع ، أو الشروط المادية لحياتهم . ولكن بما أن الإنسان يخضع لتأثير العالم المادي خضوعه لتأثير العالم الروحاني ، فإن ذلك الانحراف يزول جهة يتدخل العامل الثاني : العامل الروحاني الذي يتجسم في الدين أو فيما يقوم على أساسه من دعوات وحركات إصلاحية . نعم إن الدين لا يغير من الظروف الطبيعية ، فهو لا يعمل من الصحراء والقفار أراضي خصبة ، كلا ، ولكنه يُغَيِّرُ وَجْهَهُ هَؤُلاءِ . فالدين دعوة ، والدعوة تحتاج إلى من يقوم بها . فإذا تمكن الدين من نفوس هؤلاء ، وقاموا بالدعوة له ، انتشروا في الأرض ، وانتقلوا من أماكنهم القاحلة الجسدية إلى مناطق أخرى كثيرة الخيرات ، فتبدل هكذا شروط حياتهم المادية وتبدل تبعاً لذلك أخلاقهم وعاداتهم وأشكال سلوكهم . فيصبحون مُشَيِّدِي دَوْلٍ ، وَمُنْشِي عِمْرَانٍ ، بعد أن كانت حياتهم فوضى لا تعرف النظام ولا الحكم ، وبعد أن كانت أحوالهم منافية لل عمران ومناقضة له .

إن هذا الانقلاب ، أو الانتقال الفجائي ، التدريجي ، في حياة هؤلاء ، من شطف العيش إلى رغبته ، من أقصى أنواع البسادة إلى قمة التمدن

والحضارة ، هو الذي جعل آراء ابن خلدون فيهم تبدو وكأنها متناقضة. (1) والحقيقة أن آراء ابن خلدون في ذاتها ليست متناقضة بصدد هؤلاء . وكل ما هناك ، وهذا من الأهمية بمكان بالنسبة لنظريته في سير التاريخ الإسلامي إلى عهده ، كل ما هناك ، هو أنه يبرز التناقض بين حياة هؤلاء في حال البداوة وحياتهم في حال الحضارة ، والتناقض المترتبة عن هذا التناقض ، كما سنفصل ذلك فيما بعد... وحسبنا هنا أن نشير إلى أن عمرانهم يحمل معه طابعهم البدوي: يتجلى ذلك فيما يَحْتَطُّونَهُ من المدن والأصهار التي يسرع إليها الحروب قبل غيرها . وذلك لأنهم ، بصفتهم بدوا ، لا يراعون في بنائهم المدن واختطاطهم لها ، ما تجب مراعاته من حسن الموقع ، وطيب الهواء ووفرة المياه والمزارع ، ووجود تحصينات طبيعية ، فالعرب ومن في معنهم "م" - كما قدمنا - رُعاةُ إبلٍ وسكان الصحراء ، ولذلك فلا يقع اختيارهم إلا على الأماكن التي تناسب إبلهم ، « فلا يبالون بالماء طاب أو خبت ، ولا قتل أو كثر ، ولا يسألون عن زكاة المزارع والمنابت والأهوية لانتقالهم في الأرض ونقلهم الحبوب من البلد البعيد .. » (858 ج 3) . ولهذا كانت المدن التي اختطوها غير مناسبة للعمران ، فخرت بزوال حكمهم .

نعم لقد أنشأ العرب مدناً كبيرة صالحة للعمران . ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد أن استخدموا الفرس « وأخذوا عنهم الصنائع والمباني » (٠٠٠) فحينئذ

(1) لقد رأى كثير من الباحثين أن آراء ابن خلدون في « العرب » آراء متناقضة . وقد حاول بعضهم - ساطع الحصري ومن لحاهوه من الباحثين العرب - التخفيف من هذا « التناقض » ، وبذلك يقولون أن ابن خلدون يقصد لا « العرب » كجنس ، وإنما الأعراب أي سكان البوادي عموماً ولكن مع ذلك يبقى « التناقض » قائماً ، سواء كان المعنيون هم العرب أم الأعراب .. وقد ذهب باحثون آخرون إلى القول بضرورة الاعتراف بهذا التناقض في فكر ابن خلدون ، وأن هذا من الأخطاء التي وقع فيها ، والتي قد ينفرها له ما أتى به من نظريات أخرى سليمة وطريفة . أنظر مثلاً بحثاً للاستاذ جرمان عياش : « مهرجان ابن خلدون » مايو 1962 ، كلية الآداب - الرباط - نشر دار الكتاب - الدار البيضاء - ، ص 40.

شيدوا ، مدناً عظيمة . على أن ما شيدوه من هذا النوع قليل ، والسبب هو أنهم إنما فعلوا ذلك في أخريات حكمهم ، فلم ينفسح لهم الأمد للاكثار من البناء والتشييد ، ولم يطل وقت حكمهم ، مثلما حدث بالنسبة للفرس والروم خلال حضارتيهما المتعقبتين .

ومنه الظاهرة يشترك فيها البدر أيضاً ، فكان شمال أفريقيا ، على الرغم من أن معظمهم ليسوا بدواً رسلاً ، فإن محصنهم في جبالهم وانعزالهم فيها ، جعلهم عريقين في البدو ، قليلي الاحتكاك بالحضارة . لقد ظلت حياتهم لدى أحقاب طويلة حياة بدوية . والدول التي ملكتهم من الفرنجة والعرب لم تطل مدة حكمها فيهم حتى توسخ الحضارة لديهم . ولذلك بقي العمران في هذه البلاد بدوياً على العموم والحضري منه لم يستطع هو الآخر التحرر من خصائص العمران البدوي : فالصنائع قليلة ، والمباني ضعيفة . وبالمجمل فلقد كانت لديهم مظاهر الحضارة قليلة ، وغير ثابتة . (855-857 ج 3) .

وهكذا فالعامل الوحيد الذي بإمكانه أن يقلب أحوال هؤلاء هو الدين ، فما داموا متمسكين بالدين ، عاملين على نشره ، في الأفاق والأجيال كانوا بناء حضارة ومشيدي ملك ودول بما يحصل لهم بسبب ذلك من الاختلاط والاحتكاك بغيرهم ممن هم أعرق في الحضارة وأرسخ في المدنية . أما إذا تركوا الدين وتقاعدوا عن القيام بنشره ، فإن دورهم في بناء الحضارة يضعف إلى أن يرجعوا إلى ما كانوا عليه ، أو ما كان عليه أسلافهم (؟) . وهذا ما يؤكدته التاريخ : « فقد انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين ، فنسوا السياسة ، ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الإنقياد وإعطاء النصف » ، فتوحشوا كما كانوا (٠٠٠) وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته (٠٠٠) وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد - عهد ابن خلدون - فلا

يكون مآكته وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران . » (1)
(458 ج 2) .

ب - المغلوبون لأهل الأمصار

أما الصنف الثاني من البدو ، فهم الفلاحون سكان التاول الخصبة والجبال المشجرة الذين تمكنهم طبيعتهم من الحصول على مستوى من العيش أحسن وأرقى ، فيدعوهم ذلك إلى الاستقرار . وهم بقريهم من المدن والأمصار يتوقون دوماً إلى السكنى فيها ، والاستفادة من رغد العيش المتوفر فيها . « ولهذا نجد التمدن غاية البدوي يجري إليها ، وينتهي بسعيه إلى مقارحه منها . ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة . » (413 ج 2) . ومن هنا كانت الحياة الحضرية ، ناشئة من أحوال البداوة : « فالبادية أصل للعمران ، والأمصار مدد لها » .

على أنه ليس بإمكان هؤلاء البدو الحصول على غايتهم في التمدن بسهولة ويسر . لأن التمدن في الحقيقة إنما يوجد في المدن الكبيرة وبالحصوص منها العواصم . ومستوى الحياة في هذه المدن الكثيرة العمران ، مرتفع جداً ، لا تتحمله إمكانيات البدوي الضعيفة والمحدودة . « فالمرص الكثير العمران يكثر ترفه (. . .) وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف ، وتعتمد تلك

(1) واضح أن ابن خلدون يشير هنا إلى عرب بني هلال الذين كانوا حسب رأيه وكذا في نظر كثير من المؤرخين في العصر الحديث - عنصر تشويش وفوضى وتخريب في شمال أفريقيا . ومما يكن من صحة هذا الرأي أو عدم صحته ، فإن بما لا شك فيه أن ابن خلدون يصدر هنا عن اعتبارات ذاتية . فقولاء « العرب » هم الذين كانوا السبب في تكتبه وفتكة أميريته صاحب ميابة كما شرحنا ذلك من قبل (الفصل الثاني) . ولكن على الرغم من ذلك فإن آراءه فيمن سماهم « العرب ومن في مثلهم » صحيحة في مجلتها ، ويؤكدنا الواقع التاريخي والاجتماعي .

الحاجات لما يدعو إليها ، فتقلب ضروريات ، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة ، والمرافق غالية بازدهام الأغراض عليها من أجل الترف ، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات ، وتعتبر في قيم المبيعات ، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانته ، ، والبدوي لا تمكنه موارده من تغطية هذه النفقات كلها ، خصوصاً وهو قد اعتاد أن يسد خللته بأقل الأعمال لأنسه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر فنونه . فيتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته . « وهكذا ، « فكل من يتشوق إلى المصر الكبير وسكنائه من أهل البادية فسيحس ما يظهر عجزه ، ويفتضح في سلطانه إلا من يُقدّم منهم تائسل المال ويحصل له منه فوق الحاجة ، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف . فحينئذ ينتقل إلى المصر وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم . » (866 ج 3) .

ولكن إذا كان هذا يحصل للبعض ، فإنه لا يحصل للجميع ، فأهل البدو الذين هم من هذا الصنف تابعون على العموم لأهل الأمصار ، وتتجلى هذه التبعية في ناحيتين : اقتصادية وسياسية .

فمن الناحية الأولى ، يتوقف الانتاج الزراعي الذي به قوام البدو ، على استعمال الآلات والأدوات . وهذه إنما توجد عند أهل الأمصار ، فالصنائع كلها من اختصاص المدن . وأيضاً فإن هذا الانتاج الزراعي الذي قد يتوفر للبدو لا قيمة له إذا لم يصرف بموض . ولا يمكن تصريفه والحصول منه على قيمته نقداً ، ثم بضاعة وآلات ، إلا في الحضر ، « فالأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو . وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلاح ، وموادها معدومة ، ومعظمها الصنائع . فلا يوجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلاح وغيره (٠٠٠) فهم يحتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم » . (459 ج 2) .

هذا من ناحية التبعية الاقتصادية ، أما من الناحية السياسية فإن أهل البدو ، هؤلاء إذا لم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار ، كانوا خاضعين مغلوبين لأهل المدن : فإن كان في المدن ملك وسلطان كان ذلك لقلب الملك . وإن لم يكن في المدن ملك كان خضوعهم حيثئذ لمن له الزعامة والرئاسة فيها « إما طوعاً ببذل المال لهم » وسائر ما يحتاجونه من الضروريات ، وأما كرهها « بالتفريق بينهم حتى يحصل له (= لزعم المدينة) جانب منهم بفالب به الباقي . فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم . » (460 ج2) .

وهكذا ، فإذا كان سكنى المدن - أي التحضر - هو الغاية التي يجري إليها البدوي ، فإنه لا يتمكن من تحقيق هذه الغاية إلا إذا كان ذا مال واسع وثروة ضخمة . أما إذا كان متوسط الحال ، فغاية ما يصل إليه ، الإقامة في المدن الصغيرة ، المجاورة لباديته ، أو التردد عليها من حين لآخر لقضاء حاجاته . وهذه المدن الصغيرة لا تتوفر فيها شروط التحضر ، أو الحضارة ، كاملة . فلا يكثر فيها الرفه ، ولا تعظم فيها النفقات ، ولا توجد فيها كل الصنائع . بل إن مجاورتها للبادية ، وتوافد البدو عليها باستمرار ، يجعلها ذات طابع بدوي : « ولهذا نجد الأمصار التي في القاصية ، ولو كانت موفورة العمران ، تغلب عليها أحوال البداوة ، وتبعد عن الحضارة في جميع مظاهرها » بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها ، (ص 872 ج3) .

هذا الصنف من البدو ، هم إلى الحضر أقرب . وإذا كانوا لا يبلغون مرتبة الحضارة ، بمعنى التفان في اللزوم ، فإنهم من ناحية أخرى أبعد في طباعهم وأحوالهم عن الصنف الأول : سكان الصحاري والأراضي الجرداء والذين يعيشون كما قلنا من رماحهم وسيوفهم ، أحراراً في فياقيهم وقفارهم حيث لا

تصلهم حامية ولا يطمح في ملاحقتهم جند . أما هؤلاء ، سكان التلال والسهول الخصبية فهم يعمشون من فلاحية أرضهم ، وهم في الغالب فقراء ، لأن الفلاحية من زراعة وتربية للماشية ، نحلة من المعاش خاصة بـ « المستضعفين وأهل العافية » . وذلك لأن الفلاح ، المرتبط بالأرض ، يضطر إلى الخضوع للسلطة الحاكمة ، فهو يدفع الضرائب ، والمغارم ، وَيُسْتَدْعَى للخدمة والتجنيد إذا لزم الأمر . هذا علاوة على ما يصيبه من أذى من جانب عمال الدولة ، أو من جانب أولئك البدو الرحل الذين يتخذون النهب والسلب نحلة للمعاش لهم .

وعلى العموم فإن هذا الصنف من البدو ، هم مادة العمران ، ونادراً ما يتمكنون من إقامة ملك كبير أو إنشاء دولة عامة . إن وضعيتهم ومقامهم الاجتماعي ، أشبه بوضعية ومقام سكان المدن البعيدين عن الجاه والسلطة .

ج - فاقدو الجاه من سكان المدن .

قلنا إن سكنى المدينة هي الغاية التي يجري إليها البدوي ، لكونها تستهويه بما يوجد فيها من أنواع الرفه وفنون الترف ، ولكن هل صحيح أن سكان المدن كلهم يعمشون في رغد من العيش ؟ وإذا كان الأمر بخلاف ذلك فما هو السبب ، أو الأسباب ؟

لقد تقرر من قبل أن الأصل في العمران البشري والاجتماع الإنساني ، هو التعاون لتحصيل الغذاء ، وتقرر أيضاً أن هذا التعاون لا يتم إلا إذا كان هناك « وازع » يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض . وهذا الشرطان الضروريان لقيام العمران بتوفران في المدينة أكثر - فالتعاون فيها متين ، والوازع الذي يردع الناس موجود وهو الملك والدولة . هذا بالإضافة إلى أن أسوار المدينة وحاميتها تدفع عنها عدوان من هم خارجها . . . إن شروط الاستقرار

والأمن متوفرة . ولذلك كان التعاون فيها ينمو ويتفرع ، وبالتالي فإن الانتاج يكثر ويوفر فائضاً . والسبب في هذا هو « أن الأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضرورتهم . فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم أكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات ، فتصرف في حاجات الترف وعوائده » (859 ج 3) .

في البداية ينهك الناس في تحصيل الضروري من العيش ، لأن اجتماعهم مشئت وتعاونهم قليل ، ومجهوداتهم مبعثرة ، أما في المدينة فإن الاجتماع أكثر تماسكاً ، والتعاون أكثر فاعلية ، والمجهودات متكاملة متداخلة . ولذلك كانت الأعمال فيها كثيرة في مجموعها . « وإذا كثرت الأعمال كثرت قيمتها بينهم ، فكثرت مكاسبهم ضرورة ، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأتق في المساكن والملابس واستعادة الأنية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب (. . .) لأن الأعمال الزائدة تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالماش . » (800 ج 3) .

واضح أن السبب في ازدهار المدن هو أن الانتاج فيها جماعي ، وجماعية الانتاج القائمة على تقسيم العمل ، هي التي توفر الفائض الذي يصرف في أحوال الترف . وأحوال الترف نفسها تستلزم هي الأخرى أعمالاً زائدة ، وبالتالي إنتاجاً جديداً ، ففائضاً جديداً .

ولكن هل يعود هذا الفائض إلى مجموع سكان المدينة ، أم فقط إلى فئة معينة منهم ؟

إن الجواب عن هذا السؤال ، وبالتالي الجواب عن السؤالين السابقين ، يتوقف على البحث في طرق كسب العيش في المدينة أولاً ، ثم البحث في

للمراتب الاجتماعية ، والأساس الذي يقوم عليه التفاوت في المدينة خاصة .

بتحصوص النقطة الأولى يمحصر ابن خلدون وسائل كسب العيش في ستة ، يقول : « إن تحصيل الرزق وكسبه : إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاعتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجبائية ، وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمييه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً ، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفه بين الناس في منافهم كاللبن من الأغنام ، والحرير من دويبه ، والعسل من نحله ، أو يكون من النبات والزرع والشجر بالقيام عليه واعداده واستخراج ثمرته ، ويسمى كل هذا فلحاً . وأما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية : أما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة وتجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك ، أو في مواد غير معينة وهي جميع الامتهات (1) والتصرفات ، وإما أن يكون الكسب من البضائع وأعدادها للاعواض (2) ، إما بالتقلب بها في البلاد ، أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها (3) ، ويسمى هذا تجارة . » (898 ج3) هذه هي طرق كسب العيش بالتفصيل . ولكن ابن خلدون يمود فيوجزها ، في : الفلاحة ، والتجارة ، والصناعة . ذلك لأن الطريقة الأولى : المفرم والجبائية أو ما يسميه أيضاً الإمارة « ليست بمذهب طبيعي للمعاش . » لأنها تعتمد على وجود السلطة والجاه . أما الطريقة الثالثة والرابعة ، أي تربية الدواجن والزراعة ، فهما في الحقيقة واحدة وهي الفلاحة . أما الطريقة الثانية وهي الصيد البري والبحري ، فإن ابن خلدون يتجاهلها تماماً ، ولا يتحدث عنها ولا عن المنتحلين لها ، مع أنه لو أعطاها حقها من

(1) الامتهات : العمل في الحرف والمهن .

(2) أي عرضها للمبادلة والبيع والشراء .

(3) أي انتظار تحول الأثمان في الأسواق من الرخاء الى الغلاء .

الدراسة والبحث لجاءت دراسته الاجتماعية أشمل وأكمل ، بل لربما اضطر إلى تفسير كثير من آرائه ونظرياته . فلماذا أهمل ابن خلدون هذه النحلة من المعاش ؟ قد يكون السبب في ذلك راجعاً إلى أنه لم يكن يعرف تفاصيل كثيرة عن المتعلمين لها ، والذين نطلق عليهم اليوم اسم « الشعوب البدائية » ولكننا مع ذلك ، نعتقد أنه كان بإمكانه ، أن يجمع عن هؤلاء بعض الأخبار التي نقلها الرحالة والمؤرخون قبله ، وكذلك كان يمكنه الاستعانة بما يحكيه المسافرون والتجار الذين كانوا يحويون الآفاق البعيدة ، خاصة أولئك الذين اختلطوا بشكل من الأشكال بشعوب السودان وما وراه من الأقطار التي كان يسكنها الأقزام السود . من أجل هذا نرى أن إهمال ابن خلدون هؤلاء الذين ينتحلون الصيد البري والبحري معاشاً لهم ، والذين وصف بعض أحوالهم عند حديثه عن اختلاف العمران باختلاف أقاليم المعمور ، راجع في الحقيقة إلى أنه لم يكن يتم إلا بما يسميه العمران الكامل مادة وصورة ، أي العمران الذي تقوم فيه السلطة والدولة . ومن ثمة فهو لا يعنى إلا بالجماعات البشرية التي كانت تسام بشكل من الأشكال في قيام الدول وسقوطها ، أي الجماعات التي لها « تاريخ » .

ومها يكن ، وباسقاط الفلاحة التي قلنا قبل إنها معاش « المستضعفين وأهل العافية » من البدو ، فإن أساليب كسب العيش في المدينة ثلاثة : الصناعة ، والتجارة ، والإمارة .

أما الصناعة ، والمقصود بها هنا المهن اليدوية ، والأعمال الفكرية من كتابة وتعليم وغير ذلك ، فهي إنما تكثر وتزدهر في الأمصار الكبيرة ، وبخاصة في تلك التي تكون كراسي الملك ، فهي « تستكمل بكمال العمران الحضري وكثرته ، فكلما كانت « الحضارة » راسخة في الأمصار كانت الصنائع أرسخ وأرقى : إن منتوجات الصنائع منتوجات كمالية ، لا يحتاج

إليها إلا أهل الرفه ، والرفه مقرون بالسلطة والجاه كما سنرى .

وكذلك الشأن في التجارة، التي تقوم على طلب الربح في السلع باحتكارها إلى حين غلائها أو بنقلها بين أقطار بعيدة ، فهي أيضاً تحتاج إلى الجاه والسلطة . إن التاجر لا يكسب من تجارته إلا إذا كان قوياً بعشيرته أو جاهه ، أما ذلك الذي ليس له ما يعضده أو يحمي تجارته من شوكة أو جاه ، فإن مآل أمره الخسران المحقق . وهكذا نرى أن اكتساب الثروة بالطرق الطبيعية في المدينة يتوقف على الجاه والسلطة . وهذا شيء لم يكن من الممكن حصوله لجميع الناس . فالاجتماع الحضري يقوم على التفاوت ، وأساس هذا التفاوت هو الجاه بالضبط . يقول ابن خلدون : « إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق . وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه ، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه . والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش ، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه . فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك ، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله . وقاعد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله أو نسبة سعيه ذاهباً وآتياً في تميمته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب . وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم ، فإنهم يصبرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة ، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة . » (910 ج 3) .

يتضح من هذا أن الوسائل الطبيعية لكسب العيش في المدينة من صنائع وتجارة لم تكن تمكن أصحابها من الحصول على الثروة واليسار ، وبالتالي فإن جماعة الصناع والتجار الفاقدي الجاه كانوا فقراء ، « يرمقون العيش ترميقاً » .

ومن ثمة فلم يكونوا يستفيدون من رغد العيش الذي تختص به المدينة ، ولا من « الحضارة » التي هي تفتن في الترف واستجادة أحواله .

إن ازدهار الصنائع في المدن لا يعني بالضرورة ازدهار أحوال أصحابها والقائمين عليها . ذلك لأن المنتجات الصناعية الكيالية إنما تستهلكها الفئة صاحبة الجاه والسلطان ، وهذه لم تكن تدفع من الأثمان والأجور إلا القليل الأقل ، بل إنها كانت تحصل على قيم أعمال الصناعات بالجهان ، إما طوعاً بالتقرب إليها ، وإما كرهاً بالتسخير والخدمة الاجبارية التي تفرضها الجماعة الحاكمة صاحبة الجاه والنفوذ .

وكذلك الشأن بالنسبة للتجارة ، فهي لم تكن مفيدة للمال والثروة ، إلا إذا كان القائم بها « جريئاً على الخصومة ، بصيراً بالحسبان ، شديد المماحكة مقداماً على الأحكام (٥٥٠) وإلا فلا بد له من جاه يدرع به ويوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الأحكام على إنصافه من معامليه ، فيحصل له بذلك النصفة في ماله ، طوعاً في الأول وكرهاً في الثاني . وأما من كان فاقداً للبراعة والاقدام من نفسه ، فاقداً الجاه من الأحكام فيذبني أن يحتجب الاحتراف بالتجارة ، لأنه يُعرّض ماله للضياع والذهاب ، ويصير مأكلاً للباعة ولا يكاد ينتصف منهم (916-917 ج 3) .

وهكذا فالمال لم يكن يحصل « إلا بنحو غريب كالإرث أو غيره » وحتى في هذه الحالة فإنه لم يكن يستقر في يد صاحبه ، إذا لم يكن من أصحاب الجاه : « وذلك أن الحضري إذا عظم قوله ، وكثر للعقار والضياع تأثله وأصبح أغنى أهل العصر ، ورمقته العيون بذلك وانفسحت أحواله في الترف والعوائد ، زاحم عليها الأمراء وغصوا به . ولما في طباع البشر من العدوان ، تمتد أعينهم إلى ثلك ما بيده وينافسونه فيه ويتحصّلونّه (=) يحتالون) على ذلك بكل ممكن ، حتى يحصلوه في ربة حكم ساطاني ،

وسبب من المواخذة ظاهر ينتزع به ماله. » (871 ج 3) .

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الفائض الذي يتوفر من جماعية الانتاج وتقسيم العمل الذين تختص بها المدن لم يكن ينصرف إلى المنتجين بل إلى فئة معينة ، مستهلكة وغير منتجة ، وهذه الفئة هي الجماعة صاحبة الحكم والسلطان . أما جماهير المدن من صناع وتجار صفار ، وأصحاب الوظائف من أهل الفتيا والتدريس وغيرهم ، فلم تكن حالهم بأحسن من حال المشتغلين بالفلاحة من البدو ، وهم كما قلنا « المستضعفون وأهل العافية منهم » . إن أساس التفاوت بين الناس كان الجاه والسلطة ، لا المال ، لأن هذا الأخير تابع لهما ، ومستمد منهما . إن الوضعية الاجتماعية للفرد لم تكن تتحدد بما يملك لأنه قلما يملك ، وإنما كانت تتحدد بمقدار الجاه الذي له ، والنفوذ الذي يملكه . ولهذا ، فإن التعضر أي الانتقال من حال البداوة إلى حال « الحضارة » لم يكن يتم بصفة تدريجية ولا بشكل طبيعي . فلم يكن الفرد لوحده ، مهما بلغ سعيه ، واجتهد في الكسب ، يستطيع الانتقال إلى مرتبة أعلى في السلم الاجتماعي . وإنما كان هذا الانتقال يتم بشكل فجائي وبنوع من الطفرة والقفز ، وبصفة جماعية لا فردية ، كما سشرح ذلك بعد .

د - الجاه المفيد للمال ، والحضارة المفسدة للعمران .

إن الوسيلة الوحيدة والفعالة ، المفيدة للمال ، والمكسبة للثروة كانت هي « الجاه » . وكسب العيش ، بل الحصول على الثروة ، بهذه « الوسيلة » هو ما يسميه ابن خلدون بـ « الإمارة » وهي كما قلنا مذهب غير طبيعي في المعاش . أما كيف يتم ذلك فهذا ما يشرحه ابن خلدون بوضوح وتفصيل : يقول : « إننا نجد صاحب الجاه (1) والخطوة في جميع أصناف المعاش أكثر

(1) في الطبقات المتداولة وودت العبارة هكذا : « صاحب المال والخطوة » . ونحن نعتقد إن كلمة « المال » محرفة عن « الجاه » كما يدل على ذلك سياق الكلام .

يساراً ووفرة من فاقد الجاه . والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه فالناس معيون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كالي . فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه . وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض ، فتتوفر قيم تلك الاعمال عليه . فهو بين قيم للأعمال يكتسبها ، وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الفنى لأقرب وقت ويزداد مع الأيام يساراً ووفرة . ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه . » (907 ج3)

والمقصود بالجاه هنا هو « القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة » (ص910 ج3) . ثم أن هذا الجاه متوزع في الناس ومرتّب فيهم طبقه بعد طبقه : ينتهي في العار إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفي السفلى إلى من لا يملك ضراً ولا نفعا بين أبناء جلسه ... » (909 ج3) .

على أن المال الذي يحصل لصاحب الجاه ، ليس مصدره : التقرب إليه فقط ، بل إن أهم مصدر له هو استعمال السلطة والقهر في جمع الأموال بمختلف التحايلات : الضرائب ، المغارم ، الجبايات المصادرات بأنواعها المختلفة ، والتي تشتد وطأتها على الطبقات المحكومة فاقدة الجاه ، كما سنبين فيما بعد (1) .

وعلى العموم فإن المال والثروة ومن ثمة الحضارة والتفنن في الترف كل ذلك

(1) أنظر الفصل السابع .

كانت خاصاً بفئة معينة ، هي الفئة الحاكمة ، وبعبارة ابن خلدون «الدولة» أي الأسرة الحاكمة وحاشيتها . « لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها ، وتوسع أموالهم بالجاه ، أكثر من اتساعها بالمال . فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا ، وخرجها في أهل الدولة ، ثم فيمن تعلق بهم من أهل مصر ، وهم الأكثر ، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غنائم ، وتزيد عوائد الترف ومذاهبه ، وتمتدحك لديهم الصنائع في سائر فنونه ، وهذه هي الحضارة » . (872ج3) .

إن المقصود بـ « الحضارة » ، إذن ، هو نمط من الحياة : (كسب، معيشة أخلاق ، طباع ، سلوك) ، خاص بالدولة وحاشيتها أي بالارستقراطية الحاكمة . هي أسلوب في العيش يقوم على : « التفتن في الترف واستجادة أحواله ، والكلف بالصنائع التي تؤتق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للطباخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الأنية ولسائر أحوال المنزل . » (876ج3) كل ذلك من غير إنتاج أو انتحال لمحلة طبيعية في المعاش . إنها أسلوب في العيش يعتمد على السلطة والجاه ، لا غير .

هذه هي الحضارة التي يشجبها ابن خلدون ويصفها وأهلها بأقبح النعوت والأوصاف . يقول عنها إنها : « غاية العمران ونهاية لعمره » ، وإنها مؤذنة بفساده . « (876ج3) .

تري كيف يتم ذلك ؟ كيف يفسد العمران « بالحضارة » ؟ إن الفساد الذي يمتيه ابن خلدون هنا نوعان : فساد العمران من حيث صورته ، وفساده من حيث مادته . أما الفساد الذي من النوع الأول والذي يصيب صورة العمران : الدولة ، فهذا ما سيكون موضوع بحث في فصل ثال(1). وأما

(1) أنظر الفصل السابع .

الفساد الذي من النوع الثاني ، أي الفساد الذي يصيب الأفراد الذين هم مادة العمران ، فتنبهل الحديث عنه فيما يلي :

يقول ابن خلدون : « أما فساد أهل الحضارة » في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص ، فمن الكد والتعب في حاجات الموائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها ، وما يعود على النفوس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها . فلهذا يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتجيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه . وتتصرف النفوس إلى الفكر في ذلك والقوص عليه واستجماع الحيلة له . فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلافة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به ويدواعيه وأطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم » (877ج 3) . إن هؤلاء « لكثرة ما يماثرون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والمعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك ، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في ذلك . » (414ج 2) ... « بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد . لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافع ودفع مضاره واستقامة خلقه للسمي في ذلك . والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته ، إما عجزاً لما حصل له من الدعة ، أو ترفعاً لما حصل له من المربي في النعم والترف ، وكلا الأمرين ذميم . » (880ج 3) . ولذلك نجد أهل الحضارة يَكِلُون « أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يوسمهم والحامية التي تولت حراستهم » (418ج 2) مما أذهب من شجاعتهم ، وخضد من شوكتهم ف « تنزلوا منزلة النساء والولدان . »

إن الحضارة التي ينماها ابن خلدون ، هي حضارة الاستهلاك بغير حساب ،

ودون انتاج . حضارة أولئك الذين يَعتجزون عن العمل والدفاع عن أنفسهم لاستحكام عوائد الترف فيهم ، أو لكونهم يترفعون عن ذلك كله لأنهم يعتبرون أنفسهم فوق العمل والعاملين ... إنها حياة جماعة طفيلية ، طافية على سطح المجتمع ، تعيش وتستهلك وتبذر على حساب الرعية كلها : تستولي على أموالها وعلى قيم أعمالها ، وتسخرها تسخيراً . كل ذلك بفضل الجاه الذي تتمتع به والسلطة التي بيدها ...

ولكن من أين لهذه الجماعة الطفيلية هذه السلطة وذلك الجاه ؟ كيف استولت على الحكم وأصبحت متمكنة من أموال الناس وأعمالهم ورقابهم ؟ وبعبارة أخرى : كيف تنشأ الدول وما عوامل انهيارها وسقوطها ؟ هذه هي المسألة الأساسية التي على علم العمران تبianaها وشرحها ... ولكن قبل أن ننتقل إلى البحث في هذه المسألة التي تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في علمه الجديد هذا ، لنلق نظرة خاطفة على الصفحات الماضية من هذا الفصل - ولنحاول إبراز بعض النتائج التي سنستعين بها في دراستنا المقبلة .

3 - نتائج ... ومقدمات

هناك مثل عربي قديم يقول : « كل الطرق تؤدي إلى مكة » ، وبالنسبة لابن خلدون يمكن القول : كل شيء في العمران يؤدي إلى الدولة . إن أبحاث ابن خلدون في توزيع العمران على الأرض ، أو في تأثير العوامل الجغرافية في الأفراد والجماعات ، أو في اختلاف أحوال الناس باختلاف لمحلهم من المعاش ، لم يكن المقصود منها دراسة هذه المسائل لذاتها ، وإنما كانت الغاية منها إقرار بعض المقدمات وتقرير بعض النتائج التي ستمكثه من دراسة ما يشغل اهتمامه ويملك عليه تفكيره : كيف تنشأ الدول ؟ وما هي عوامل ازدهارها

وانحطاطها وسقوطها ؟ وبالتالي كيف سارت الأمور خلال الحقبة الماضية -
إلى عهده - من التاريخ الإسلامي ؟

نستطيع أن نفلس هذا من خلال توجيه البحث ، وانتقائه للأمثلة ،
واصطياده للحجج والبراهين ، في كل موضوع من المواضيع التي تعرض إليها
بخصوص ما أطلقنا عليه : « جغرافية العمران » وما أطلق ابن خلدون عليه :
العمران البشري على الجملة . وإذا كنا قد ألحنا في هذا الفصل ، وفي
الفصول قبله ، إلى بعض هذه « المقدمات والنتائج » ، فإننا سنقتصر هنا على
تسجيل جملة من الملاحظات ، لعلها تلقي مزيداً من الأضواء على ما أجلنا القول
فيه سابقاً وما سنعرض إليه في الفصول التالية :

1 - إن أفكار ابن خلدون وآراءه في اختلاف أحوال الناس أفراداً
وجاعات ، ومن ثمة الأوصاف التي نعت بها البدو ، خاصة منهم من سمام
« العرب ومن في معناهم » والنموت التي وصف بها أخلاق وطباع أهل
الحضارة ، كل ذلك خال من كل نزعة عرقية ، أو ميل إلى حياة البدو دون
حياة الحضرة . فابن خلدون في هذه المسائل وأشباهاها كان يصف ، أكثر مما
كان يقرر فكرة أو مبدأ أو حكماً قليلاً .

إن الأمم والأجناس تختلف في مستواها الحضاري لا بأصولها العرقية ،
بل بسبب الشروط المادية لحياتها ، هذه الشروط المادية التي تحددها طبيعة
المناخ وطبيعة الأرض ، والتي تتحكم بدورها في تحديد نوع العادات السائدة ،
سواء منها ما كانت ذات صبغة فردية ، وما كانت ذات طابع
جماعي . إن الأصل العرقي أو الجنسي لا أثر له إطلاقاً
في أحوال الناس الفردية منها والاجتماعية . وقد ألح ابن خلدون على
هذا إلحاحاً كبيراً ، فـ « النسب أمر وهمي لا حقيقة له » ، ونقمة إنسا هو في
هذه الوصلة والالتحام ، الحاصل من طول المعاشرة . (424 ج2) . والتمييز

بين الأمم لا يكون بالنسب فقط ، بل قد يكون بالجهة والسمة (1) ، أو بالعوائد والشعار ، أو غير ذلك من « أحوال الأمم وخواصهم وميزاتهم » . وهكذا « فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف ، لما شملهم من نخلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب ، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات ، وإن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها . » (491 ج 1) .

إن الاختلافات القائمة بين الأمم والشعوب ، سواء في أحوالها الفردية ، أو في مستوياتها الحضارية ، ليست راجعة إلى العرق أو الجنس بل هي راجعة أولاً وأخيراً إلى شروط الحياة بصفة عامة . فالعرب ومن في معناهم ، ليس المقصود منهم جنساً معيناً ، بل أجناس مختلفة ، منها فريق من العرب وفريق من الترك والتركمان ، وفريق من البربر ، خاصة منهم الساكنون في المناطق الصحراوية لشمال أفريقيا . والشيء الوحيد الذي يجمع هؤلاء في نظر ابن خلدون هو تشابه أحوالهم العامة لتشابه الشروط المادية لحياتهم .

وكذلك الشأن بالنسبة لذمة أخلاق وسلوك أهل الحضارة من سكان المدن . فإن خلدون هنا لم يكن ينتصر للبدو على الحضار ، ولا مفضلاً لحياة أولئك على حياة هؤلاء . على أن هجومه على الحضارة لم يكن يخص أهل المدن كلهم ، ولا الحضارة بمعناها السائد اليوم ، وإنما كان يقصد - كما رأينا - أسلوب حياة جماعة معينة هي الأرستقراطية الحاكمة . وهو إذ شَهرَّ بها وبسلوكها ، لم يفعل ذلك لكونها لم تكن تشكل قوة سياسية « يستطيع الملك الاعتماد عليها في صراعه ضد الاقطاعية » كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين (2) بل لأنها -

(1) أي العلامة كاللون وغيره .

(2) لاكوت ، المرجع للشار إليه سابقاً ص 162 .

والمَلِك على رأسها - كانت جماعة طفيلية تفسخ أمرها ، واخلت أخلاقها ، وأصبحت لا تؤدي أية وظيفة اجتماعية ، غير وظيفة التبذير والتخريب ، والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم ، الشيء الذي يفقد المجتمع ما يحتاج إليه من أمن واطمئنان واستقرار ، ويؤدي إلى أزمة اقتصادية خانقة تكون نتيجة الحتمية تقاعس الناس عن العمل ، واشتعال نار الفتن والثورات ، ومن ثمة انهيار الدولة وفساد العمران كما ستشرح فيما بعد .

2 - إن أبحاث ابن خلدون في توزيع العمران على الأرض وتأثير العوامل الطبيعية كالمناخ والخصب والجذب في هذا التوزيع وكذلك اختلاف وسائل كسب العيش ، وآثار ذلك كله على أخلاق البشر وسلوكهم ومختلف أحوالهم الاجتماعية والفردية ، إن أبحاث ابن خلدون في هذه المسائل لم تكن تستهدف إقرار ما نسميه نحن اليوم بـ « الحتمية الجغرافية » أو « الحتمية الاقتصادية » .

إن غرض ابن خلدون من أبحاثه تلك ، كان فقط توضيح الفوارق بين البدو والحضر ، فوارق جسمية وخلقية وسلوكية واجتماعية ، وهي فوارق ترجع في نهاية الامر لا إلى التأثير المباشر للعوامل الطبيعية أو الاقتصادية ، بل إلى ما يطلق عليه إسم « العادة » . إن الأصل في هذه الاختلافات والفروق هو « أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً تنزّل منزلة الطبيعة والجبل » (449 ج 2) فإذا اعتاد الإنسان شطف العيش ، سواء في البادية أو المدينة ، في المناخ المعتدل أو في المتحرف ، كان إلى الصحة والجمال والشجاعة والكرم ... أقرب ، وإذا اعتاد رغد العيش كان أقرب إلى المرض والجبن والبخل والانتكال على الغير .

وهكذا فما يبدو لبعض الباحثين والمفكرين ، وكأنه حتمية جغرافية أو

طبيعية ، هو في نظر ابن خلدون مجرد « عادة » : فاعتياد الجسم لنوع من من الشروط الطبيعية والمعيشية هو الذي يجعل صاحبه على شكل معين وعلى صفات خاصة .

إن صفات البدو ، طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم ، ليست صفات قارة نهائية . بل يمكن أن تتقلب إلى ضدها إذا تبدلت ظروفهم المعاشية . فقد يتحضر البدو فتتقلب صفاتهم إلى ضدها . وهذا بالضبط ما يحدث ، فأهل الحضر والحضارة هم في الأصل أهل بادية وخشونة . والبادية أصل الحضارة والأمصار مدد لها ...

وخلاصة القول إن ابن خلدون لم يحاول أن يفسر الظواهر الاجتماعية بالموامل الجغرافية على غرار ما فعل منتسكيو مثلاً ، فهو وإن أبرز أثر المناخ في بعض الظواهر العمرانية والأحوال النفسية - الشيء الذي سبقه إليه بعض مفكري الإسلام ، خاصة إخوان الصفا - فإنه لا يجعل منه العامل الحاسم ، ولا يمدد أثره حتى يشمل القوانين والشرائع ، الشيء الذي يشكل مدار البحث عند المفكر الفرنسي . ومن ثمة فإن منطلق الرجلين وغاياتها مختلفة تماماً .

3 - وبالمثل ، فكون « اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف محلهم من المعاش » لا يعني في ذهن ابن خلدون أكثر من اختلاف الأفراد والجماعات بسبب اختلاف ما اعتادوه من ظروف معيشية . فالقضية هنا ليست قضية « أسلوب الانتاج » ولا علاقات الانتاج . بل هي فقط مسألة ما يعتاده المرء ويألفه من أنواع العيش ومستوياته . إن علاقات الانتاج ، بمعنى علاقة المستغل (بالكسر) بالمستغل (بالفتح) ، لم تكن مطروحة عند ابن خلدون . ومن ثمة فإن اختلاف الناس باختلاف محلهم من المعاش ، إنما يعني في ذهن ابن خلدون اختلاف البدو عن الحضر ، اختلافاً يرجع إلى التباين

القائم بين وسائل كسب العيش ونمط المعيشة الذي توفره هذه الوسائل . في عصر ابن خلدون ، وفي المجتمعات التي عاش فيها ، واستمد نظرياته من معطياتها ، لم يكن الانقسام فيها انقساماً طبقياً بالمفهوم الحديث . فالانقسام الاساسي الذي كان يفرض نفسه على ما قد يكون هناك من أنواع من التفاوت الاجتماعي هو انقسام المجتمع ككل إلى بدو وحضر . والشقة كانت أبعد ما تكون بين أولئك الذين كانوا يعيشون من إيلهم ورماحهم وسيوفهم في أقاصي البادية ، وأولئك الذين كانوا يعيشون محصنين بالقلاع والحاميات في قلب المواسم . والعلاقة بين هؤلاء وأولئك لم تكن من نوع علاقات الإنتاج ، أو الاستغلال بل ولا من نوع علاقة الحاكمين بالحكوميين ، باعتبار أن الفريق الأول (العرب ومن في مناهم) كانوا يعيشون أحراراً أو شبه أحرار في فيافهم وقفارهم لا تمتد إليهم يد السلطة ولا تتال منهم حامية أو جند .

نعم لقد كانت الفئة الوسطى المتكونة من البدو المقيمين وسكان المدن المشتغلين بالصناعات ، فئة مستقلة من طرف الجماعة الحاكمة . ولكن هذا « الاستغلال » كان شيئاً طبيعياً ومقبولاً في حدوده « المعقولة » : (ضرائب ومكوس) ، ولم يكن يلقى أية معارضة ما دام ضمن هذه الحدود ، لأنه كان بمقابل . وهذا المقابل هو حماية الدولة لهذه الفئة الوسطى من هجومات البدو الرحل .. ولم تكن هذه الفئة أو الفئات الوسطى تَبِينُ وتصرخ وتمتنع عن العمل إلا عندما ينقلب حكم هذه الجماعة إلى نوع من التحكم والمصادرة للأموال والأعمال، الشيء الذي تكون نتيجته قيام الفتن والثورات وانقراض الدولة و« نهاية العمران وفساده » كما سنبين بعد .

وهكذا فبقدر ما كان كارل ماركس مشغولاً بالفروق الطبقيّة ، الفروق بين العمال ورب العمل ، يقدّر ما كان ابن خلدون مشغولاً بالفروق «الطبيعية» أو شبه الطبيعية ، الفروق بين البدو والحضر . وإذا كان ماركس قد شيد صرح فلسفته التاريخية على أساس الصراع الطبقي ، فإن ابن خلدون قد أسس

علمه الجديد ، علم العمران ، على أساس الاختلافات والفروق القائمة بين البدو والحضر وهي اختلافات وفروق تحدث في العمران ، لا نتيجة صراع ، بل « بمقتضى طبيعته » . والشيء الوحيد الذي يتفقان فيه هو إن كلا منهما قد انطلق من هذه « الاختلافات والفروق » ليفسر سير التاريخ وتطور أحداثه ، ولكن مع الاحتفاظ لكل منهما بميدانه الخاص .

وإذن ، فإن أبحاث ابن خلدون في تأثير المناخ والحصب والجذب ووسائل كسب العيش ، كانت تهدف إلى بيان أسباب وعوامل الفروق بين البدو والحضر ... ودراسة هذه الفروق لم تكن هي الأخرى غاية في ذاتها ، وإنما كانت مقدمة لشرح ما يهيم في الدرجة الأولى ، ونعني بذلك نشوء الدول وسقوطها ... وهذا ما سننصرف إلى البحث فيه ، في الفصول التالية .

الفصل الثاني

نظرية العصبية

1 - العصبية .. والصراع العصبي

1 - منطلق النظرية

ينطلق ابن خلدون في دراسته للعصبية وبيان الأساس الذي تقوم عليه ، والدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية عموماً وحركة التاريخ خصوصاً ، من فكرته في « الوازع » الذي يجعله ضرورة من ضرورات الاجتماع والتعاون .

إن فكرة « الوازع » عند ابن خلدون يمكن اعتبارها بمثابة حل — ولنقل مع قليل من التجاوز ، بمثابة تركيب — للتناقض التالي :

أ - هناك من جهة ما يمكن التعبير عنه ب « اجتماعية الإنسان » .

فالإنسان مدني بالطبع ، لا يصح وجوده ، ولا تستقيم أحواله إلا بالمعيش مع غيره من بني جنسه . إن اجتماعية الإنسان تفرضها ضرورة التعاون من أجل تحصيل الغذاء الذي به قوام وجوده .

ب - وهناك من جهة ثانية « الطبع العدواني الذي في البشر » ، وهو من آثار « القوى الحيوانية » ، فيهم ، فمن « أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه ، امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصدّه وازع » . (422 ج 2) .

إن الحاجة إلى « الوازع » إذن ، تفرضها طبيعة الانسان نفسه ، باعتباره كائناً مجبولاً على الخير والشر معاً : على التعاون والعدوان . إن قيام الحياة الاجتماعية ، وبالتالي بقاء الانسان ، يتطلب وجود نوع من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده ، وكبح عدوان بعضهم على بعض سواء كأفراد أو جماعات .

ولكن ماذا يقصد ابن خلدون ، بـ « الوازع » هنا ؟ هل يعني به السلطة المادية التي تتجسم في الدولة وأجهزتها ؟ أم أنه يعني به فقط السلطة المعنوية التي يمارسها بعض الأفراد على بعض في أحوال خاصة ؟

الواقع أن فكرة الوازع عندّه تنطبق على هذا وذاك معاً . فهي تتدرج عنده من مجرد السلطة المعنوية التي لشيوخ البدو وكبرائهم ، إلى السلطة المادية التي تقوم على « الغلبة والسلطان واليد القاهرة » وبكلمة واحدة « الملك » (422 ج 2) . ويمكن القول بصفة عامة إن الوازع الذي يتعبدت عنه ابن خلدون هو ، وازع اجتماعي ، بمعنى أنه سلطة اجتماعية تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة . إن ابن خلدون هنا لا يهتم بالوازع « الذاتي » التابع من ضمير الفرد كالوازع الأخلاقي أو الديني - وإن كان يبرز دور هذا الأخير في تقوية الروابط الاجتماعية في ظروف خاصة ، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق - ولكنه يهتم بالدرجة الأولى بالوازع الخارجي أو « الاجنبي »

الذي تجسسه ومؤكده القوة ، سواء كانت قوة فرد أو قوة جماعة ، وهذا شيء طبيعي وممقول ، فما دامت الحاجة إلى الوازع إنما تقرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر ، والمدون يعتمد دوماً على القوة والغلبة ، فإن الوازع الذي يراد به دفع هذا العدوان لا بد أن يكون هو الآخر قوة غالبية ويداً قاهرة .

هذا بخصوص فكرة الوازع على العموم . ولكن لما كان هذا الوازع ، تفرضه كما قلنا ضرورة الاجتماع والتعاون لتعصيل الغذاء . ولما كانت طرق كسب العيش وبالتالي أسلوب المعاش ، يختلف في البادية عنه في المدينة كما شرحنا ذلك قبل ، فإنه من المنتظر أن يختلف الوازع هنا عن الوازع هناك . إن الحياة في البادية قائمة على البساطة والفترة ، لأن الفلاحة ، وهي النحلة المعاشية السائدة هناك « بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر وعلم » . أما في المدن فإن الحياة جد معقدة ، إذ هي تقوم أساساً على الصنائع وهي « مركبة وعلمية تنصرف فيها الأفكار والأنظار بمختلف التصرفات والحيل » (ص 899 ج 3) . وكما ينمكس هذا الاختلاف في أسلوب المعاش بين البادية والمدينة ، على طباع الناس وأخلاقهم وعاداتهم ويختلف أنماط سلوكهم ، كما بينا ذلك من قبل ، فهو ينمكس أيضاً على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض للتعاون على أمور العيش ، بل على شؤون الحياة عموماً ، ومن ضمنها مسألة الوازع . وهكذا فإن بساطة الحياة في البادية لا بد أن تجعل من الوازع فيها وازعاً طبيعياً فطرياً ، مثلما أن تعقد الحياة الحضرية سيضفي نوعاً من التعقيد والتركيب على الوازع السائد فيها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإنه لما كانت الحاجة إلى الوازع إنما تقرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر ، فإن الوازع سيختلف سواء في البادية أو في المدينة ، باختلاف نوع العدوان : عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدن أو أحياء البدو ، أو عدوان جماعات على أخرى . وهذا ما

يقرره ابن خلدون إذ يقول : « ... فأما المدن والأحصار فعُدوان (الناس) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يتد بعضهم على بعض ، أو يمدو عليه ، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم ، إلا إذا كان ذلك عن الحاكم نفسه ، وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياجُ الأسوار عند الفللة أو الثرة ليلا ، أو المعجز عن المقاومة نهارا ، أو يدفعه زياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة . هذا فيما يتعلق بالوازع في العمران الحضري وأما أحياء البدو فيوزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتهلة . وأما حيلهم فإنما يندود عنها من خارج ، حامية الحي من أنجادهم وقتيائهم المعروفين بالشجاعة فيهم . ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ، إذ نصره كل واحد ، ونسبه وعصبته أهم . » (422 - 423 ج 2) .

إن تصنيف ابن خلدون العدوان ، هنا إلى عدوان داخلي (عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة أو داخل أحياء البدو) وعدوان خارجي (عدوان على المدينة كلها من الخارج ، أو على أحياء البدو وحللم من الخارج كذلك) ، هو من الأهمية بكان بالنسبة لفهم منطلق نظريته في العصبية والدولة . ودون أن نساق خطوات البحث ، يمكن القول ، أن صاحب علم العمران ، لا يعنى إلا بـ « العدوان الخارجي » الواقع على المدينة أو على أحياء البدو ، ومن ثمة فإن اهتمامه مركز في دراسة علاقة الدولة بمن يهاجمها من الخارج من جهة ، وبالعصبية من حيث إنها رابطة طبيعية تشد أفراد « حامية الحي من أنجادهم وقتيائهم » عند دفاعهم ضد المتدين عليهم . وهذا ما يؤكد ما أشرنا إليه من قبل ، من أن ابن خلدون لا يعنى بالعصبية من حيث إنها رابطة اجتماعية تنظم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض داخل

القبيلة ، بل ينظر إليها فقط من حيث الدور الذي تقوم به في الدفاع عن الجماعة ، أي باعتبارها تقوم في البداية بنفس الدور الذي تقوم به الحامية والأسوار في المدن . إنه يعنى بالعصبية ، فقط من حيث إنها رابطة دفاع ، أو قوة مواجهة ، تنتظم العلاقات الخارجية للمجموعات المتساكنة في البادية ، علاقاتها بعضها مع بعض ، وعلاقاتها مع الدولة .

هذا هو المنطلق الأساسي لأبحاث ابن خلدون في العصبية وهو منطلق يستجيب تماماً لطبيعة المشكلة الذي ملك عليه اهتمامه ، كما يستجيب بنفس الدرجة لطبيعة المعطيات الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات التي يدرس فيها هذا الشكل :

فمن جهة ، وهذا ما أكدناه مراراً ، إن الفكرة الأساسية التي سيطرت على ذهن ابن خلدون ، ووجهته في تفكيره وأبحاثه ، هي : الكشف عن « مبادئ الدول ومراتبها » ، والتعرف على أسباب « تراجها أو تعاقبها » . ومن ثمة كان السؤال الرئيسي الذي ملك عليه نفسه هو : ما هي القوة التي تستند إليها الأسر الحاكمة في استيلائها على السلطة ؟

ومن جهة ثانية ، فإن هذا السؤال الذي شغل تفكير ابن خلدون ، لم يكن نتيجة تأمل فلسفي في شؤون الحكم والسياسة بصفة عامة وبكيفية مجردة ، بل كان سؤالاً أمله عليه ظروف خاصة ، هي ظروف نكبته ونكبة صديقه أمير بجاية ، وفي إطار معطيات اجتماعية معينة ، هي معطيات المجتمع الذي عاش فيه ونفذ إلى أعماقه أيام نشاطه السياسي . وكما شرعنا ذلك في الفصل الأول من هذه الدراسة ، فإن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون واستوحى من معطياته وأحداثه مقدمته المشهورة ، كان مجتمعاً قبلياً صرفاً . لقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها كيان المجتمع في شمال أفريقيا ، ومن ثمة فإن الإمرة الحاكمة لا بد أن تكون ذات طابع قبلي أكيد : إما

قبيلة معينة ، أو فرعاً منها ، أو مجموعة قبائل متحالفة . وهذا يعني ضرورة أن القوة التي تستند عليها هذه الأسرة أو تلك في استيلائها على السلطة لا بد أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه ، وليست هذه القوة إلا « العصبية » ذاتها .

وهكذا ، فإذا كانت الدولة هي المحور الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ، كما قررنا ذلك سابقاً ، فإن الأساس الذي يركز عليه هذا المحور ، والمادة التي منها قوام وجوده ، هما « العصبية » . ومن هنا يمكن القول بصفة عامة ، إن النقد الذي وجهه ابن خلدون إلى المؤرخين قبله ، يدور كله حول عدم اعتبارهم لأهمية العصبية في الدولة ، منذ تأسيسها إلى حين اضمحلالها ، فمؤاخذته ، للمؤرخين لكونهم ، عند ذكر الدولة ، « لا يتعرضون لبدايتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايثها ، وأظهر من آيئها ، ولا علة الوقوف عند غايئها » ، (354 ج 1) ، إنما تستند إلى أن هؤلاء المؤرخين لم يتبينوا أنه « بهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحايئها من أولها » ، ولم يتفطنوا « لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية » ، وعلى العموم فهم لم يراعوا طبيعة العمران التي تقتضي « أن كل أمر يُحتمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة ، إنما يتم بالقتال عليه .. » (أنه) لا بد في القتال من العصبية . » . (483 ج 2) .

إن شأن العصبية عند ابن خلدون خطير للغاية . ولكنه على الرغم من اعتياده عليها في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي كله ، فإنه لا يتناولها بالدراسة إلا " من جانب واحد ، الجانب الذي يهمه في الدرجة الأولى ، وهو مفعولها السياسي . ومن هنا كان ما هم ابن خلدون في العصبية ، هو النتائج السياسية التي تترتب عنها في أعلى درجات وجودها ، وأرقى مراحل تطورها ، أي تلك المرحلة التي تصبح فيها العصبية عبارة عن « اتفاق الأهواء »

على المطالبة .

إن انصراف ابن خلدون إلى هذا الجانب السياسي ، أو المظهر الخارجي لفاعلية العصبية ، وحده دون غيره ، هو الذي أضفى على نظريته فيها ، غير قليل من الغموض والالتباس ، ولذلك فلا بد لنا لتبديد هذا الغموض من كلمة موجزة حول ظاهرة العصبية ، باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات خصائص مميزة ووليدة ظروف معينة . لا بد قبل دراسة الفاعلية السياسية للعصبية من محاولة بيان حقيقتها ، وبواعث كونها ، ودورها في حياة القبيلة وحفظ كيانها .

2 - العصبية ... والعصبية .

ليست كلمة عصبية من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون ، فلقد كانت شائعة الاستعمال في اللغة العربية ، خاصة بعد الإسلام الذي صرف معناها إلى الدلالة على التنازع والفرقة والاعتداد بالأنساب ، وذلك في مقابل الدين الذي يدعو إلى الوحدة والتآخي وتآلف القلوب . لقد استقر في أذهان الجميع ، بعد الإسلام ، أن العصبية دعوة متفجرة تقوم على تناصر فريق ضد آخر في حالة النزاع والخصام ، مما يذكي نار الفتنة ويشعل الحرب بين القبائل . ولم يكن هذا التناصر العصبي أو النصرة القبلية يستهدف دائماً إقرار الحق ، أو انصاف المظلوم ، بل كان يستهدف مؤازرة المتعصب له سواء كان ظالماً أو مظلوماً . وفي هذا المعنى ورد في لسان العرب أن العصبية هي : « أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ، ظالمين كانوا أو مظلومين » .

وبما أن ابن خلدون يستعمل « العصبية » تارة بالمعنى الرابطة القبلية المشار إليها ، وتارة بمعنى الجماعة البدوية التي تجمعها هذه الرابطة نفسها ، فإننا سنستعمل هنا ، تجنباً للالتباس ، كلمة « عصبية » للدلالة على الجماعة القبلية

التي تقوم على الرابطة العصبية ، سواء كانت هذه الجماعة على مستوى القبيلة أو مستوى فرع من فروعها (1) .

فما هي العصبية بالضبط ؟ ما مميزاتا وخصائصها كتنظيم اجتماعي ؟ ثم ما نوع المدوان الذي تتعرض له العصبية فيوقف العصبية فيها : ما مصدره ، ما دوافعه ، وما خطره على حياة العصبية وحفظ كيائها ؟

* * *

العَصَبَةُ تعني - كما قلنا - الجماعة . ولكن ليس مطلق الجماعة ، بل بالضبط تلك التي تتكون من « أقارب الرجل الذين يلازمونه » . وهذا يعني : أولاً ، أن العصبية تقوم أساساً على القرابة . ثانياً ، أن جميع أقارب الرجل ، ليسوا بالضرورة عصبية له ، بل فقط ، الذين يلازمونه منهم .

إن القرابة والملازمة شرطان ضروريان لوجود العصبية ، وهما أيضاً المنصران اللذان يميزانها عن غيرها من الجماعات . ذلك لأن العصبية بهذا الاعتبار جماعة دائمة . فهي ليست من الجماعات المؤقتة التي تتشكل تلقائياً بمناسبة طارئة في مكان وزمان معينين ، بدافع خارجي ، (مشهد حادثة...) .

(1) قال في لسان العرب : «عَصْبَةُ الرجل: بنوه وقرابته لآبائه... قال الازهري : عَصْبَةُ الرجل : أوليائه المذكور من ورثته ، سموا عَصْبَةً لانهم عصبوا بنسبه ابي استكلوا : فالأب طرف والابن طرف ، والمم جانب والأخ جانب : والجمع العَصَبَات . والعرب تسمي قرابات الرجل أطرافه . ولما أساطت به هذه القرابات وعصبت بنسبه سموا عَصْبَةً » . هذا ويستعمل ابن خلدون كلمة عَصْبَةٍ أحياناً قليلة ، في حين يكثر من استعمال كلمتي عَصْبَةٍ وعَصَابَةٍ ، ولقد كان من الألبق أن تحتفظ بإحدى هاتين الكلمتين لولا أن معناهما في الوقت الحاضر قد تطور وابتعد عن معناهما الأصلي .

وهي أيضاً ليست من تلك الجماعات « التعاقدية » التي تقوم باتفاق أعضائها ، وفق نظام خاص ، ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف ، والتي قد تنحل بعد تحقيق هدفها ، أو بسبب آخر من الأسباب ... إن العصبية على العكس من ذلك ، لا تعتمد في نشأتها على عامل خارجي ، ولا على أي نوع من أنواع التعاقد . بل إنها لا تملك لنفسها أن تنشأ أو تنحل ، لأنها توجد بوجود الأفراد الذين تتشكل منهم ، وتبقى مستمرة ومتفرعة ، باستمرار وجود هؤلاء الأفراد ، واستمرار تناسلهم . ومن هنا كانت العصبية غير مقيدة بكان خاص أو زمان معين فقد يكون الأفراد الذين تتكون منهم متباعدين في المكان ، أو تفصل بينهم مسافات زمنية بل قد يفصل الموت بينهم أحياناً ، ومع ذلك فالأحياء منهم ، سواء كانوا هنا أو هناك ، سواء اليوم أو غداً ، يعتبرون أنفسهم يشكلون وحدة واحدة مع الباقي ، أحياء كانوا أم أمواتاً ، حاضرين أو غائبين . وذلك لأن الرابطة التي تربط بينهم رابطة دموية سيكولوجية تمتد الزمان والمكان ... فالعصبية بهذا المعنى الواسع « جماعة معنوية » ، بمعنى أنها مجرد رابطة ولكنها تتشخص في أقارب الرجل الذين يلزمونه ، فيتمصبون له عندما يكون هناك داع للعصب .

والتعصب لغة ، يعني كما قلنا التجمع . ولكنه هنا يعني ، لا التجمع الحسي ، بل التجمع « المعنوي » إذا صح القول . إنه بعبارة أخرى ، شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبية التي ينتمي إليها ، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيم هذا الانتماء إلى العصبية بفنائها فيها فناء كلياً ، إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته ، بل فرديته ، ويتقمص شخصية العصبية . ولكن هذا الشعور لا يبدو واضحاً ، ولا يصبح شعوراً فاعلاً ، إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبية أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي . أما في الأحوال العادية فهو في الغالب « شعور كلن » يطغى عليه شعور الفرد بأناه وشخصيته واستقلاله فيحييا حيثنذ وكأنه وحده الموجود .

ولما كان هذا الشعور العصبي ، سواء في حالته الكامنة أو الحادة ، يعمُّ أفراد العصبه كلهم ، وبالتساوي تقريباً ، فإنه ذو صبغة جمعية أساسية . هو في حالة التوتر والحدة أشبه ما يكون بالوعي الجماعي المتيقظ ، ولننقل على مِثيل التمثيل فقط ، إنه أشبه بالوعي الطبقي ، في فترة من فترات الصراع الطبقي الحاد . أما في حالة كونه فهو أشبه بـ « اللاشعور الجمعي » ، بمعنى أن غيابه في لحظة من اللحظات كوعي ، لا يعني إنمحاءه أو فناه . بالمرة ، بل إنه يُمارسُ مع ذلك ، بكيفية لا شعورية ، نوعاً من التأثير والتوجيه على الفرد في حياته اليومية ، وكذا في آرائه ومواقفه .

إن هذا « الوعي العصبي » الذي يشدُّ أفراد العصبه بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائناً واحداً تقنى فيه ذوات الأفراد ، هو العصبية بالذات . فالعصبية إذن ، رابطة اجتماعية - سيكولوجية ، شعورية ولا شعورية معاً ، تربط أفراد جماعة ما ، قائمة على القرابة ، ربطاً مستمراً يبرز ويشدد عندما يكون هناك خطر حاد أولئك الأفراد : كالأفراد في جماعة .

ولعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبه ، بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة . إن الفرد هنا يذوب في العصبه عندما تتعرض لخطر ما . كما أن العصبه نفسها تنقص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه . وهكذا فالفرد عندما يتعصب لعصبته إنما يتعصب لنفسه باعتبارها هي إياه . وبالمثل فإن العصبه عندما تهبط لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له ، إنما تتعصب في الحقيقة لنفسها ، وذلك باعتبار أن هذا الفرد هو هي . إن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته إلى درجة فناء أحدهما في الآخر ، ينتج عنه أمران اثنان يحددان العلاقات السائدة داخل العصبه وخارجها .

فمن جهة أولى ، ينتج عن هذا التضامن المتبادل أن مجال تواصل الشخص مع غيره محدود بمحدود عصبته . فكل ما عداها ، يعتبر غريباً يجب الحذر منه ، فالعصبية من هذه الناحية شعور سلبى لإزاء الآخرين بمقدار مسا هي شعور إيجابى يَشُدُّ أفراد العصبية بعضهم إلى بعض . وهذا الشعور الإيجابى من جهة والسلبى من جهة أخرى هو سر بقاء العصبية كوحدة اجتماعية متماسكة ذات كيان واضح . فمن ذلك التضامن السائد داخل العصبية تستمد هذه قوتها وقدرتها على دفع عُدُوَّان الغير عليها . ومن ذلك الشعور المدائى لإزاء الآخرين تستمد العصبية وحدتها وتضامنها ، وعلى أساسه تتحدد شخصيتها . ومن جهة ثانية ، فإن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته لا يسمح بقيام فوارق أو درجات تقوم على المصلحية والاستغلال داخل العصبية ، إن الامتياز الوحيد ، والمشروع ، الذى قد يحظى به الفرد داخل العصبية ، هو فقط ذلك الاعتبار الناجم من كونه قدم خدمات لصالح العصبية ككل ، وهو اعتبار له وزنه داخل المجتمع القبلى كما سئرى . ومها يكن الأمر ، فإن الأساس الذى يبنى عليه الاعتبار ، هو مدى خدمة الفرد للمجموعة ، لا ما يحققه من منافع لنفسه .

على أن الشخص قلما يستطيع اكتساب مصالح شخصية داخل العصبية . فكما أن أى ضرر يلحق الفرد تعتبره العصبية ضرراً لها ، فكذلك الشأن فى كل مصلحه أو منفعة يحققها أو خيراً يناله . إن كل ما يحصل عليه الفرد من مال أو جاه أو سلطة ، بشكل من الأشكال ، تعتبره الجماعة ، من الناحية المبدئية على الأقل ملكاً لها ، لها حق التصرف فيه أو الاستفادة منه ، تماماً كما لو أن العصبية كلها شاركت فى تحصيل ذلك المال أو الجاه . وليس هناك ما هو أخطر على وحدة العصبية وكيانها ، من محاولة أحد أفرادها الاستئثار بماله ، أو الانفراد بمجده أو الاستبداد بمال العصبية ومكاسبها المادية والمعنوية .

إن تضامن العصبية مع الفرد مشروط بإحتزامه لمصلحة العصبية والعمل على

جلب المنافع لها ، أو على الأقل عدم التسبب لها في متاعب تعرض كيانها للخطر . أما إذا حاول الشخص استغلال هذا التضامن لحسابه الخاص ، فإن النتيجة في النهاية ستكون ، إما نبذه إن استطاعت العصابة ذلك ، وإما تفكك عرى العصابة نفسها . وبالمثل فإن الشخص الذي يسبب للعصبة متاعب هي في غنى عنها ، كذلك التي تنتج من عدم احترام العادات والتقاليد السائدة لا بد أن يلقي عقاباً ما ، وغالباً ما يكون النبذ والطرده . وليس هناك من عقاب أقسى على الفرد في المجتمع القبلي ، من أن يحذف نفسه يوماً وحيداً ، مطروداً من أهله وذويه محروماً من حماية العصابة له . ولذلك كان أمثال هؤلاء المشردين لا يجدون مندوحة من الالتصاق بأحدى العصابات الأخرى ، والالتساب إليها . وإذا كان هذا اللصيق ذا مكانة سابقة في عصبته ، فإنه غالباً ما يستغنى بالعصابات النائرة لعصبته الأصلية ، ضد أهله وذويه وعشيرته الأقربين . ولذلك كان من غير الضروري أن يكون أقرباء الشخص عصابة له ، بل لا بد أن يكونوا ملازمين له ويكون هو ملازماً لهم ، أي لا بد أن يبقى داخل العصابة يخدمها ، مستعداً للتضحية بنفسه في سبيلها .

وهكذا فالفرد لا يتمتع بكيانه الشخصي في المجتمع القبلي ، إلا داخل عصابة ، أية عصابة . أما خارجها فهو يفقد هذا الكيان تماماً . ومن هنا كانت هوية الشخص تحدد لا بـ « من أنت ؟ » بل بـ « ابنُ مَنْ أنتَ أو » إلى أي قوم تنتمي في المجتمع القبلي ، لا يعرف الشخص باسمه بل بانتسابه إلى عصابة أو قبيلة معينة . وسواء كانت العصابة تنتمي إلى جسد مشترك ، أو إلى مكان معين ، مكان إقامتها ، أو كانت تعرف بأحدى صفاتها المميزة ، فإن الفرد لا يُعرف إلا بما تعرف به عصبته . إنه لا يختار إسمه « العائلي » بل إنه يجد هذا الإسم جاهزاً عند ولادته ، تماماً كما يجد نفسه في يوم من الأيام يحمل إسماً شخصياً معيناً لم يكن له دخل في اختياره قط .

نخلص بما تقدم إلى أنه إذا نظرنا إلى العصابة من الداخل ، نجد أنها قائمة

على « الأناثة » فلكل فرد « أنا » المتميزة المستقلة ، بل شخصيته الخاصة .
 أما إذا نظرنا إليها من خارج فافتنا نجد فقط « أنا » واحدة ، هي « أنا »
 العصبية . والأنا العصبي في هذه الحالة ، هو أنا كل فرد من أفرادها . ونشاط
 الأنا العصبي هذا سواء باعتباره يمثل شخصية العصبية ككل أو شخصية أحد
 أفرادها ، هو بالذات ما يطلق عليه اسم « العصبية » ... ونظرية ابن خلدون
 في العصبية ، وأبحاثه في العمران البدوي جملة ، تدور كلها حول هذه الفاعلية ،
 فاعلية الأنا العصبي هذا ، ولذلك كثيراً ما نجده يقرن كلمة عصبية بكلمات
 شارحة ذات دلالة خاصة . مثل ، النعرة ، التناصر ، التعاضد ، الالتحام ،
 المطالبة ، الدفاع ... الخ . وهي كلمات تتفق كلها في شيء أساسي واحد ،
 هو المواجهة . فالعصبية عند ابن خلدون تعني ، أساساً ، القوة الجماعية
 التي تمنح القدرة على المواجهة ، سواء كانت المواجهة مطالبة أو
 دفاعاً . .

فمن أين تستمد هذه الرابطة العصبية قوتها ؟ وبعبارة أوضح : ما هو
 الأساس الموضوعي الذي تقوم عليه العصبية ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه
 في الفقرة التالية .

3 - أساس الرابطة العصبية

المعروف ان العصبية تقوم أساساً على رابطة النسب . وهذا ما يقرره ابن
 خلدون في غير ما موضع من مقدمته . فهو يقرر « أن العصبية إنما تكون من
 الالتحام بالنسب أو ما في معناه . وذلك لأن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا
 في الأقل . ومن صلتها الشُعْرَة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم
 حُزْنٌ أو تُصِيبُهُمْ هَلَكَةٌ ، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه
 أو العداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والممالك :

نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا . فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجرددها ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء قريباً ثنوسياً بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على التثيرة لنوي نسبة بالأمر المشهور منه، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه . ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نكرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اعتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب ، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمه النسب أو قريباً منها . . . (424 ج 2) . إن هذا النص مهم جداً في نظرنا ، لأنه يكشف بوضوح عن رأي ابن خلدون في الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية . ومن خلال دراسة هذا النص يتبين :

أولاً : أن أساس الرابطة العصبية هو ذلك الاستعداد الطبيعي الفطري ، الذي يدفع الفرد إلى نصرة قريبه في الدم ، والدفاع عنه والنصرة عليه . وتلك « النزعة طبيعية في البشر منذ كانوا » ، « وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحامهم وقرباتهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم . » (423 ج 2) . فالمسألة هنا إذن مسألة « طبع » أو « طبيعة بشرية » . والعصبية بهذا الاعتبار ظاهرة اجتماعية « طبيعية » بمعنى أنها تلازم الاجتماع البشري ملازمة « الطبع » للشيء فهي إذن إحدى العوارض الذاتية للاجتماع البشري .

ثانياً : إن هذه النمرة ، أو التناصر ، تكون أشد قوة ، وأكثر وضوحاً بين الأفراد الذين يجمعهم نسب قريب . وبالعكس من ذلك التناصر الذي يقوم بين الأشخاص الذين يربط بينهم نسب بعيد ، أو غييره من وجوه الانتساب كالولاء والحلف ، فالنمرة والتناصر في هذه الحالة يكونان أقل شدة ،

وأضعف قوة ، وبعبارة أخرى إن التعصب للنسب للقريب ، أو الخاص ، أقوى وأشد من التعصب للنسب البعيد ، أو العام . « والنمرة تقع من أهل نسبهم الخصوص ومن أهل النسب العام ، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقريب اللحمة » (428 ج 2) .

ثالثاً : إن العصبية ، نظراً لذلك نوعان : عصبية خاصة ، وعصبية عامة . فالعصبية التي يجمعها نسب خاص أو قريب ، تشكل عصبية خاصة ، أما العصبية الأكثر اتساعاً والأقل ترابطاً ، والتي يجمعها نسب عام أو بعيد ، فهي تشكل العصبية العامة .

هذا من حيث المبدأ ، أما من حيث التطبيق - تطبيق نظرية العصبية في الواقع الاجتماعي - فإن ابن خلدون يوسع مفهوم النسب إلى درجة أنه يدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة . وهذه مسألة مهمة بالنسبة لنظرية العصبية عند ابن خلدون . إن صاحب النظرية لا يربط العصبية بالنسب ، بمعنى القرابة الدموية ، ربطاً مطلقاً ، بل إنه لا يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر ، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه بـ « ثمرة النسب » وليست نتيجة للنسب نفسه . وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد » (427 ج 2) . وهو يعني بثمرات النسب ، أو فائدته : « هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنمرة . » (424 ج 2) . ولهذا نجد ابن خلدون لا يقيد العصبية بالنسب بل بالالتحام الحاصل بسببه ، أو الحاصل بما يدخل في معنى النسب .

وإن خلدون في هذه النقطة واضح كل الوضوح : فهو يرى أن النسب بمعنى انتماء جماعة ما إلى جد مشترك ، هو « أمر وهمي لا حقيقة له » فليست هناك في نظره ، دماء صافية تنتقل من الخلف إلى السلف ، بل إن اختلاط الأنساب هو الظاهرة السائدة وما زالت الأنساب تسقط من شئب إلى

شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم . » (427 ج 2) . وإذن فإن النسب عند ابن خلدون ، ليس الانتماء إلى جد مشترك ، سواء كان الانتماء حقيقياً أو وهمياً ، بل إن المقصود بالنسب عنده هو الانتماء الفعلي إلى جماعة معينة ، أي إلى عصبية ما ، بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً لكلمة عصبية . وبعبارة أخرى إن المقصود بالنسب عند ابن خلدون ، ليس القرابة الدموية وحدها ، بل كل ما يكون باعثاً « لِلْأَنْفَةِ » التي تلحق النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب . » (424 ج 2) .

وهكذا يمكن القول إن النسب عند ابن خلدون ، لا يعني ضرورة القرابة الدموية بل إنه فقط العلامة المميزة للجماعة . فهو بمثابة ورقة تعريف جماعية لا غير . أما العصبية ، التي يقول عنها أنها ثمرة النسب ، فهي في الحقيقة ثمرة الانتماء إلى عصبية معينة تتميز عن غيرها من العصبات ، بتلك العلامة المميزة : النسب ، ومن هنا كان تعصب الفرد لعصبته إنما يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة وما ينتج عن ذلك من تشبعه بعاداتها وتقاليدها ، وبالروح الجماعية السائدة فيها ، ومن ارتباط مصلحته بمصلحتها ووجوده بوجودها . وبعبارة أخرى إنه « لا معنى لكونه من هؤلاء أو هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه ، وكأنما التحم بهم . » (427 ج 2) .

لعل من الواضح الآن أن الأساس الحقيقي والفعلي الذي تقوم عليه العصبية هو شيء آخر غير النسب ، حقيقياً كان أو وهمياً ، إنه بعبارة واضحة : المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة . وهذا ما يفسر ربط ابن خلدون ، ربطاً مستمراً بين العصبية والمدوان ، فالعصبية عند صاحب المقدمة هي — كما قلنا سابقاً — قوة للمواجهة ، لا تبرز ولا تشتد إلا عندما يكون هناك خطر يهدد العصبية في مصلحتها المشتركة ، وهي المصلحة المرتبطة دوماً بأمور العيش .

وهكذا نعتقد أننا الآن في وضع يمكننا من الاجابة على الشق الثاني من السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة الثانية من هذا الفصل ، وهو : ما هو نوع العدوان - التهديد - الذي تتعرض له العصبية فيوقف العصبية فيها ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتضح من خلال البحث في « الصراع العصبي » الذي هو التعبير العملي عن فاعلية العصبية .

4 - الصراع العصبي وتنازع البقاء .

لقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن ابن خلدون ينطلق في تصويره للعصبية من أنها « الوازع » الذي يدفع العدوان الواقع على أحياء البدو من الخارج ، وهذا يعني :

أولاً : أن العصبية باعتبارها وازعاً - وهذا ما يهم ابن خلدون في الدرجة الأولى - ظاهرة خاصة بالبدو . وذلك لأن الوازع الذي يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض في المدينة ، والذي يَرُدُّ العدوان الواقع عليها من خارج ، هو الدولة ونظمها الدفاعية (حامية .. أسوار ، ..) .

ثانياً . أن العصبية في العمران البدوي تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري. أي أنها قوة لمواجهة ، لا وازعٌ للفصل بين المُنْتَازِعَات ، الشيء الذي يقوم به كهراء القبائل وشيوخها .

فالعصبية إذن ، خاصة بالمجتمع البدوي (1) وهي ظاهرة تستلزمها

(1) نعم يتحدث ابن خلدون عن « وجود العصبية في الأمصار » (الباب الرابع فصل 21 من 885 ج 3) . ولكن هذه العصبية « الحضرية » هي عبارة عن تحزب فئات اجتماعية ضد أخرى في ظروف خاصة ، ظروف انهيار الدولة ، وعدم وجود عصبية « بدوية » مطالبة .

المعطيات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في هذا النوع من العمران . ولإبراز حقيقة العصبية ، والأسس التي تقوم عليها والدور أو الأدوار التي تلعبها في هذا النوع من المجتمعات ، لا بد من التذكير بأهم تلك المعطيات الاجتماعية منها والاقتصادية (1) .

لقد سبقت الإشارة من قبل ، إلى أن النسب هو العلامة المميزة للجماعات المتساكنة في البادية ، وهو الأساس « القانوني » الذي تقوم عليه الرابطة العصبية. والعنوان الذي يتحدث عنه ابن خلدون، هنا ، هو عدوان العصابات بعضها ضد بعض . وبعبارة أخرى إنه الصراع بين العصابات ، الصراع الذي يلعب فيه النسب دوراً لا يجب إهماله ولا التقليل من أهميته . ذلك لأنه على الرغم من أن النسب هو في الأصل رابطة جمع وتوحيد ، فهو أيضاً عامل تفريق . فكما يجمع النسب أفراد العصب الواحد أو عصابات القبيلة الواحدة، فهو يعمل أيضاً على إشاعة الفروقات والتنافر بين الجماعات والأفراد الذين لا يرتبطهم نسب قريب أو بعيد . بل إن الالتحام بالنسب القريب ، ينتج عنه تباعد بالنسب البعيد . والتعاون من أجل المصلحة المشتركة داخل العصب الواحد، يقابله التنافر بين مصالح العصابات . وأيضاً فالسيادة التي هي عامل توحيد، قد تصبح عامل تفرقة نتيجة تنافس أفراد الأرستقراطية القبلية على الرئاسة كما سنبين بعد .. وعلى العموم يمكن القول إن كل شيء في المجتمع العصبي يوحّد ويفرق في آن واحد ، سواء على مستوى العصبية الخاصة أو مستوى العصبية العامة . إن المجتمع القبلي يقوم على الكثرة داخل الوحدة ، وعلى التناصر والتعاقد في إطار التنافس والتناحر ، ومن ثمة كانت الحياة في العمران البدوي ، حياة صراع دائم .

(1) للمزيد من التفصيل حول هذه النقطة . أنظر الفصل الأول من هذا القسم .

هذا الصراع العصبي الذي جعل منه ابن خلدون القوة المحركة للتاريخ يحتاج إلى شرح وتحليل يبرزان عوامله الموضوعية . لقد نظر ابن خلدون إلى هذا الصراع باعتباره « طبعاً » من طبائع العمران ، فهو في نظره نتيجة طبيعتين بشريتين متناقضتين : « صلة الرحم » التي هي « نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا » ، من جهة ، و« الطبع العدواني » الذي يشكل أهم مظهر من مظاهر آثار الحيوانية فيهم من جهة أخرى . وغير خاف أن هذه النظرة من جانب ابن خلدون إلى حقيقة الصراع العصبي ، تنسجم تماماً مع القوالب الفكرية التي بنى عليها نظرياته في العمران البشري ، وهي القوالب التي شرحناها في فصل سابق (1) . ومن الواضح كذلك أن فهمنا لنظرية ابن خلدون في العصبية يتوقف على تجاوز هذه القوالب من جهة ، في نفس الوقت الذي تجب فيه مراعاة طبيعة المجتمع الذي عاش فيه واستمد منه أفكاره ونظرياته من جهة ثانية .

ولعل أولى الحقائق التي يجب التأكيد عليها هنا ، هي أن المدون الذي يتحدث عنه ابن خلدون ، والذي يجعل منه الحافز الموقظ للعصبية ، يستهدف في الدرجة الأولى شؤون المعاش . وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه : فسكان البادية منهمكون في تحصيل الضروري من العيش : فد « اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت واليكن والدقاء » ، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلفة العيش من غير مزيد عليه ، للعجز عما وراء ذلك . (408 ج2) . ولذلك تجدهم يختصمون باستمرار على مواطن الرزق ، بل ولا يحدون حرجاً في الاعتداء على الأموال والممتلكات : « فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه . » (422 ج2) .

(1) أنظر فصل : « علم العمران موضوعاً ومنهجاً » ، ص : 149 .

وهكذا فالصراع العصبي ، ليس صراعاً بين « الدماء » ، ولا راجعاً إلى مجرد الاعتداد بالأنساب . بل هو صراع من أجل البقاء ، صراع من أجل لقمة العيش . وإذا كان هذا الصراع لا يتخذ مظهراً اقتصادياً واضحاً، وإنما يبدو في شكل صراع بين العصابات أو الجماعات التي تنتسب إلى نسب معين، فما ذلك إلا لطبيعة الظروف الاجتماعية الاقتصادية السائدة في العمران البدوي ، الذي جعله ابن خلدون موضوعاً لدراسته . ومن هذه الظروف والأحوال ، المعطيات التالية :

1 - إن أهل البادية يعيشون أسراً وجماعات متباعدة يقل الاحتكاك بينها . فالصراع مع الطبيعة من أجل تحصيل المعاش يستغرق جُل نشاط البدوي ، والعلاقات التي قد تنشأ بينهم في صِراَعِهِمْ مَعَ الطبيعة، علاقات محدودة . لقد كان الانتاج في البادية أيام ابن خلدون يتسم بالطابع الفردي ، ومن ثم فإن علاقات الانتاج لم تكن تتعدى في الغالب نطاق الأسرة ، مما جعل منها علاقات تعاون ومشاركة ، لا علاقات استقلال .

وهذه الظاهرة راجعة إلى أن مجتمع المغرب العربي ، أيام ابن خلدون، لم يكن مجتمعاً اقطاعياً على النحو الذي كانت عليه مجتمعات أوروبا في القرون الوسطى . إن الملكية في المجتمع القبلي ، هي على العموم ملكية عائلية محدودة ، أو ملكية واسعة تشارك فيها عدة أسر على الشيع . إن انعدام الملكية الفردية الواسعة في المجتمع القبلي جعل العلاقات دَاخِلَهُ ، ليست علاقات استقلال طائفة لأخرى ، بل علاقات أسروية تقوم على التعاون والخدمة المتبادلة . وقد زاد في توطيد هذه العلاقات العائلية انغلاق وحدات المجتمع القبلي على نفسها . فليست هناك هجرات ولا اتصالات منظمة أو شبه منظمة بالأجانب . إن سكان منطقة ما في البادية هم أنفسهم دائماً . والزيادة في عددهم، إنما تكون بالتناسل أساساً ، .. والنتيجة الطبيعية لهذا الانغلاق هي أن الجماعة أو القبيلة تشعر شعوراً لا سبيل إلى زعزعتها بأن الأرض التي

تكسب منها عيشها هي أرضها ما دامت تقم فيها وتحتلها . وكل محاولة من جانب أي غريب سواء كان فرداً أو جماعة ، تستهدف الاستفادة من هذه الأرض ، تعتبر في نظر العصابة أو القبيلة عدواناً صريحاً يجب دفعه ، اللهم إلا إذا فتحت الجماعة صاحبة الأرض صدرها للغريب طوعاً أو كرهاً .

ان الملكية هنا ، ملكية جماعية ، بمعنى أن افراد القبيلة يشتركون كلهم في ملكية الأرض وما عليها من غابات وأشجار ومياه . . الخ . ولكنها من ناحية أخرى ملكية فردية ، ، بمعنى ان القبيلة كلها باعتبارها شخصاً معنوياً ، باعتبارها عصابة بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً هي التي تملك . هي ملكية جماعية بالنسبة للفرد داخل العصابة . وملكية فردية اذا نظرنا اليها من خلال انفلاق العصابة على نفسها انفلاقاً يجعل منها شخصاً معنوياً واضح الكيان مستقل الشخصية . زمن هنا كانت النزاعات حول الأرض وما عليها من خيرات ، تم لا بين الأفراد ، بل بين المجموعات . فكل اعتداء على أي مصدر من مصادر العيش الخاصة بعصابة معينة ، هو في الحقيقة اعتداء على المجموعة كلها حتى ولو كان ذلك المصدر المتعدى عليه لا يستفيد منه إلا شخص واحد ، أو أسرة واحدة . .

2 - ان البدوي المشغول بتحصيل عيشه طول وقته ، خاضع للطبيعة وتحت رحمتها . فهو غني اذا جادت بالمياه والعشب ، فقير ومهدد بالموت ، اذا ضئت بذلك . وعندما تجد الجماعة البدوية نفسها مهددة بالفناء تحت وطأة الجندب أو غيره من الظروف الطبيعية القاسية (جراد ، فيضان ، أمراض) ، فانها لا تتردد في الهجوم على مواطن الجماعات الأخرى التي تعيش في ظروف أحسن .

وتتجلى هذه الظاهرة ، بشكل أوضح ، في المناطق القليلة الحصب ، خاصة منها المناطق الصعراوية حيث يضطر السكان دوماً الى التنقل طلباً

للماء والمرعى مستعدين في ترحالهم هذا ، لمواجهة كل من يعترض طريقهم .
 ان الجماعات المتنقلة وكذلك غيرها من الجماعات البدوية حتى القيمة منها ،
كانت جماعات مسلحة باستمرار « أرزاقها في رحماها » لا تفرق بين ما يمكن
أن تمنحه الأرض بسغاء وبين ما يمكن أن تسلمه الأيدي المغلوبة على أمرها .
 ومن هنا كان السلاح ، وما يتصل به من قوة جسمية وشجاعة وقدرة على
 ركوب الأخطار ، عنصراً أساسياً في الانتاج . ومن هنا أيضاً ذلك الطابع
 الفريد الذي يتسم به إنتاج هذه الجماعات البدوية المتنقلة ، ونعني به طابع
 الفزرو .

وهكذا نجد أن الظروف المعيشية لأهل البدو سواء منهم البدو المزارعون
 أو أولئك الذين سمام ابن خلدون بـ « العرب ومن في معانهم » تفرض عليهم
 نوعاً من العلاقات خاصة ، هي علاقات الحذر وعدم الثقة بين المجموعات
 كمصبات ، أو بين الأفراد الذين ينتمون الى عصبات متباينة من حيث
 النسب ، ومختلفة من حيث المصالح .

3 - - يضاف الى ذلك كله ، عامل آخر له دوره في إشاعة الفرقة
 والتناحر في المجتمع القبلي ، وهو ما يعين عنه بـ « عادة الثأر » . ان التضامن
 القائم بين أفراد العصب الواحدة ، والذي شرحناه بما فيه الكفاية في فقرة
 سابقة ، يقتضي أن العصب كلها مسؤولة عن كل عمل عدواني يقوم به أحد
 أفرادها على العصبات الأخرى سواء كان هذا العدوان يمس الأشخاص
 والممتلكات ، أو ما تعتبره العصب المعتدى عليها مقوماً من مقوماتها المادية
 والمعنوية . وبالمثل فان الضرر الذي يصيب أحد أفراد العصب أو أي جانب
 من جوانب وجودها المادي والمعنوي ، تعتبره العصب ضرراً لها ككل .
 وبعبارة أخرى ان التضامن الذي يربط الفرد بالعصب ، والعصب بالفرد ،
 قد جعل المسؤولية في المجتمع القبلي ، مسؤولية جماعية . فالجماعة التي صدر
 منها العدوان ، تعتبر كلها مسؤولة عليه ، حتى ولو لم تكن موافقة عليه

ولا مشجعة له . مثلما أن العصبة المتدى عليها تعتبر نفسها مسؤولة على رد العدوان ، والنار له ، والا فتحت الباب بتقاعسها ، أمام المتدين ليتهموها التهاماً .

على أن الجماعة المتدى عليها لا تقنع في الغالب ، بمجرد النار بالمثل ، بل انها تنار للضرر الذي أصابها ، كما تنار بالدرجة الأولى للبادرة بالعدوان . ان النار هنا يأخذ صبغة « إعطاء درس » قاس ، حتى لا يعود المتدى الى العدوان ، وطبيعي أن هذا الدرس القاسي يعني بالنسبة للجماعة البدوية المحدودة في رجالها ومتاعها وممتلكاتها ، التخريب والدمار ، ومن ثمة يكون الصمود أمام الآخذين بالنار يعني الصمود من أجل الحياة . وهكذا يصبح النار لا يعني شيئاً آخر غير الكفاح من أجل البقاء ، وبعبارة أخرى ، الحرب من أجل تجنب كوارث الحرب . ومن لا يظلم الناس يظلم .

نعم ان المجتمع القبلي قد وجد نفسه مدفوعاً بخطر الفناء ، بسبب عادة النار هذه ، الى إيجاد نوع من « التعايش السلمي » بين الجماعات التي يتشكل منها ، وذلك بالتخفيف من هذه للعلاقات « السلبية » بأعراف وتقاليد ونظم معينة . وأهم هذه النظم ، التي تلعب دوراً إيجابياً في الحفاظ على علاقات عادية ، وأحياناً ودية ، بين الجماعات المتجاورة ، نظام الحلف ، وهو أشبه ما يكون بالمعاهدات التي تجري اليوم بين الدول تحت شعار الصداقة وحسن الجوار والتعايش السلمي . ولكن هذا النظام ، نظام الحلف ، لا يعني القضاء على النزاع بكيفية نهائية . بل إنما يعني فقط ، وفي أحسن الأحوال ، نقله من حدود إطار ضيق ، إطار العصبة أو القبيلة ، الى إطار أوسع ، إطار التجميع القبلي . فهو من هذه الناحية ، عبارة عن تكتل مجموعات ضد أخرى من أجل الحفاظ على المصلحة المشتركة القائمة بالفعل ، أو من أجل اكتساب مصالح مشتركة جديدة ، وعلى حساب الآخرين دوماً .

• • •

نخلص مما تقدم الى ان الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية هو المصاحبة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش المنصر الرئيسي للفعال . ولكن لما كان التنظيم الوحيد الموجود في البادية ، بل التنظيم الوحيد الذي يمكن قيامه هناك ، هو « التنظيم الطبيعي » ، أي العلاقات الناشئة من النسب أو ما في معناه ، لنياب كل امكانية لقيام تنظيم أو تكتل على أساس علاقات الانتاج — الشيء الذي يرجع كما قلنا آنفاً ، الى فردية الانتاج والملكية شبه الجماعية — فإن المصلحة المشتركة إنما تتأطر فقط : ضمن العلاقات الطبيعية هذه ، علاقات النسب أو ما في معناه .

ومن هنا كانت العصبية تقوم في مظهرها على النسب حقيقياً كان أو وهمياً ، في حين أنها في العمق تقوم على تنازع البقاء والكفاح من أجل العيش في إطار وحدة العصبية وتضامن أفرادها ، وحدة وتضامناً تتدمج فيها سواء بسواء ، المصالح المادية للعصبية والاعتبارات المعنوية التي بها تقوم شخصيتها ويتأكد كيانها .

وهكذا يبدو واضحاً ان الصراع العصبي ذو صبغة اقتصادية واضحة على الرغم مما يتقنع به من اعتبارات معنوية ومظاهر سيكولوجية واجتماعية .

ان استحضار هذه الصبغة الاقتصادية عند دراسة آراء ابن خلدون ، هو وحده الكفيل بتبديد كثير من الغموض والالتباس الذين يكتنفان نظريته في العصبية ، خاصة الدور الذي يمزوه لها في قيام الدول وسقوطها . والا فكيف يمكن أن نفهم مثلاً ، أن الدولة تقوم بقوة العصبية وتهرم بفسادها ؟ فلماذا تفسد العصبية — كما يقول ابن خلدون ، ويكرر القول مراراً — بالانفراد بالجد وحصول الترف والنعم للقبيل ؟

ان الجواب الوحيد والمقول ، هو أن قوة العصبية ليست في النسب ، مهما كان المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة ، بل ان قوة العصبية مستمدة من

الظروف المادية القاسية التي يفرضها على الجماعة البدوية ضعف وضآلة أدوات الانتاج وقساوة الطبيعة ، والتي تفرض هي الأخرى على تلك الجماعة نوعاً من التضامن قوياً ، من أجل مصلحتها المشتركة التي تتمثل دوماً في الكفاح من أجل ظروف معيشية أحسن .

ولذلك فإن فساد العصبية بالانفراد بالمجد ، أي باستئثار رئيس العصبية بالملك وما يتبعه من مصالح مادية ، ومنعه لأفراد عصبته من « التطاول للمساهمة والمشاركة » (494 ج 2) ، لا يعني مطلقاً ، فساد النسب ، فهو يظل قائماً كما كان أول الأمر ، وإنما يعني في الحقيقة فساد الأساس الحقيقي الموضوعي الذي قامت عليه العصبية وهو « المساهمة والمشاركة » في الفوائد المادية والمعنوية التي يحققها الملك لأصحابه .

وكذلك الشأن فيما يتعلق بـ « فساد العصبية بحصول الترف والنعيم للقبيل » . فالذي يفسد هنا ، ليس النسب ، نسب القبيلة ، وإنما الذي يُفسد العصبية حقاً ، ويكسر من سورتها ، هو أن نجاح العصبية أو القبيلة في الحصول على مستوى أحسن من العيش يبرز فيها مصالح شخصية متناقضة ، الشيء الذي يضمف ذلك التضامن الذي به كانت قوتها ووحدتها ، فتتحل عراها ، وينهار تماسكها ويكون ما لها « هرم دولتها » فزوال حكمها .

وهكذا فما دامت القوى المحركة للعصبية هي المصلحة المشتركة ، كانت متأسكة متضامنة ، وعصبيتها قوية صامدة. أما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبية الى مصالح شخصية أو طفت هذه على تلك ، فإن التضامن الذي كان بالأمس ينقلب حينئذ الى فرقة ونزاع ، فيطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبية ، وتفسد العصبية .

نعم ان هذا التفسير الذي نقترحه بخصوص الأساس الموضوعي للرابطة

العصبة ، لا يرفع الأشكال الأساسي في نظرية العصبة عند ابن خلدون :
وهو لماذا لا يستطيع رئيس العصبة المنفرد بالمجد والملك ، الاستمرار في الحكم
اعتماداً على القوى الجديدة التي يصطنعها (جنود مرتزقة . . الخ) بل يكون
مصيره المحتوم انهيار دولته وقيام عصبة أخرى جديدة باستسلام السلطة
لتلقى في الأخير نفس المصير المحتوم ! ؟

للجواب عن هذا السؤال الأساسي في الموضوع لا بد من عناصر جديدة
أساسية تقدمها لنا الفصول التالية .

الفصل الثالث

نظرية العصبية

2 - العصبية والملك

1 - الملك غاية طبيعية للعصبية

لقد انتهينا في الفصل السابق الى نتيجة هامة ، وهي أن فهم نظرية العصبية عند ابن خلدون ، يتطلب استحضار « العامل الاقتصادي » الذي قلنا عنه انه بمثابة المحرك لقوة العصبية . ان هذا العامل « الحفي » الذي يدخله ابن خلدون في حسابه ، ولكن دون أن يشرح أهميته القصوى ، ستوضح لنا فاعليته بشكل أكثر جلاء في المسألة التي نحن بصدد البحث فيها الآن ، والتي يمكن صياغتها في السؤال التالي : كيف ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات ، من مجرد رابطة قبلية معينة ، الى قوة للطالبة والسمي وراء السلطة ، ومن ثمة تأسيس الدولة ؟

ان الجواب الذي يقدمه ابن خلدون عن هذا السؤال الخطير ، سهل وبسيط ، وهو مستمد من تصوره العام لـ « طبائع العمران » . هو يقرر

أولاً « ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك » (439 ج 2) ، ثم بعد ان يشرح كيفية ذلك ينتهي الى القول بأن « الملك غاية طبيعية للعصبية ، ليس وقوعه عنها باختيار ، انما هو بضرورة الوجود وترتيبه » . (358 ج 2) فالمسألة هنا ، في نهاية التحليل ، مسألة « ضرورة وجودية » ، بمعنى ان العصبية تؤدي الى الملك ضرورة لان الله قد أجرى العادة (1) على ذلك . وهذه العادة قد استقرت وأصبحت « طبعاً » ملازماً للعمران لا يفارقه البتة . ومن ثمة صار حدوثه فيه بمثابة حدوث الامور الطبيعية (692 ج 2) لكن ابن خلدون لا يقتصر على تقرير هذا المبدأ ، بل هو يحرص أشد الحرص على بيان «العلل والاسباب» أي شرح الكيفية التي تجري بها «العادة» . وعلى الرغم من انه يصور الحوادث التي تجري حسب مستقر العادة وكأنها تتم بشكل رابط آلي ، بحيث يؤدي السابق منها الى اللاحق مباشرة ، ودون تدخل عوامل أخرى ، فان في ثنايا حديثه عن هذا « الطبع العمراني » ، ما يشير الى أن وراء «جري» العصبية الى الملك،الذي هو غايتها ، عوامل موضوعية أساسية لمسالمها ، ولكن دون أن يجعلها مسؤولة عن هذه الظاهرة بكيفية مباشرة .

وقبل أن نبرز هذه العوامل وأهميتها ، نبدأ أولاً بتقديم شريط الحوادث كما تحدث « بالطبع » وفق التصور الخلدوني .

2 - العصبية والرئاسة

أشرنا في الفصل السابق الى ان ابن خلدون ينطلق في نظريته في العصبية ، من اجتماعية الانسان من جهة ، « والطبع المدواني الذي في البشر » من

1 - ان عبارة « ضرورة الوجود وترتيبه » تمنى في نعم ابن خلدون الكيفية التي أجرى الله بها العادة في الكون . انظر الفصل الرابع من القسم الاول ، الفقرة الخامسة .

جهة ثانية . وقلنا إن « حالات » هذا العدوان أربع : إما عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة أو عدوان واقع عليها من الخارج ، وهذا وذلك تدفعه الدولة وجنودها وأسوارها . . الخ . وإما عدوان الجماعات البدوية بعضها ضد بعض ، وهذا تدفعه العصبة . يبقى أخيراً العدوان الذي يقع بين الأفراد ، داخل أحباء البدر ، ويدفعه - كما قلنا - « مشايخهم وكبرائهم لما وقر في نفوس الكفاة لهم من الوقار والتجعة » ، وهذا بالضبط ما يهنا بيانه في هذه الفقرة .

ان المسألة التي نحن بصددنا يمكن أن تطرح على الشكل التالي : اذا كان فتيان الحمي في البادية ، يستمدون قوتهم على دفع العدوان ، من الرابطة العصبية التي تشد بعضهم الى بعض كالبنشيان المرصوص ، فمن أين يستمد الشيوخ والكبراء ذلك الوقار ، بل تلك السلطة التي تمكنهم من القيام بدور « الوازع » ، داخل العصبة الواحدة ، أو العصابات المترابطة بالنسب العام ؟ وبعبارة أخرى ما هي الشروط أو المؤهلات التي تمكن الشخص ، في المجتمع العصبي ، من الرئاسة ، سواء على عصبته الخاصة ، أو على مجموعة من العصابات التي تربطها العصبية العامة ؟

هناك ، حسب ابن خلدون ، ثلاث مؤهلات أو شروط ، لا بد من توافرها فيمن يتولى الرئاسة في المجتمع القبلي . وهذه المؤهلات متكاملة متداخلة ، وهي :

1 - النسب الصريح : يقول ابن خلدون : « ان الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبه » (429 ج 2) . وذلك لأن العصبية قد تضم كما قلنا - أفراداً آخرين لا تربطهم بها قرابة الدم ، بل تشدهم اليها روابط أخرى كالخلف والولاء والجوار ، وما أشبه ذلك ، وهؤلاء هم في الدرجة الثانية بالنسبة لصرحاء النسب .

لكن هذا الشرط ليس مطلقاً : فصراحة النسب لا تعني بالضرورة نقاوة الدم ، وإنما تعني فقط ان هذا الشخص المؤهل للرئاسة ، قديم الانتاء الى العصبية ، ذو مركز فيها ، الشيء الذي يجعل ارتباطه بها ارتباطاً متيناً ، وتشبهه بأحوالها وروحها الجمعية أكد وأقوى .

ان المقياس « الفعلي » في الانتساب الى العصبية ، وما يتصل بذلك من الرئاسة وغيرها ، هو دائماً « طول المعاشرة » ولذلك كان الأشخاص المتمون الى العصبية يرجه من وجوه النسب ، يصبحون هم أيضاً مؤهلين للرئاسة عليها ، اذا تقادم العهد بهم داخلها ، وتُسيّر مَنَسِبُهُمُ الأصلي ، « ولبسوا جللتها كأنها عصبتهم » ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها . (434 ج 2) ، وأصبحوا بذلك أعضاء فعالين فيها .

2 - الشرف والحسب : والشرط الثاني هو أن يكون الشخص المؤهل للرئاسة على العصبية من « قوم أهل بيت فيها » . « ومعنى البيت أن يعد الرجل في آباءه أشرافاً مذكورين ، تكون له بولادتهم إياه والانتساب اليهم محجة في أهل جللته » ، لما وقر في نفوسهم من محجة سلفه وشرفهم بخلالهم . . « (431 ج 2) .

ان الرئاسة مجد ، « والمجد له أصل يبنى عليه وتحقق به حقيقته وهو العصبية والمشير ، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال » . ان المجد - أو الرئاسة - الحاصل من العصبية وحدها ، أي من النسب بالمعنى الذي شرحناه آنفاً ، مجد ناقص ، « لأن وجوده دون متمماته - وهي الخلال الحميدة - كوجود شخص مقطوع الأعضاء ، أو ظهوره عرياناً بين الناس » (445 ج 2) .

وهكذا ، فالنسب ، حتى ولو كان صريحاً حقيقياً ، لا يكفي وحده

كؤهل للرئاسة . بل لابد من الحسب والشرف ، وهو شيء متوارث أباً عن جد . وواضح أن الوراثة هنا لا تعني وراثة الدم ، بل وراثة الخلال الحميدة التي جعلت من الجدد الأول رئيساً . والخلال المطاوية ، هي أساساً ، ما يحقق المصلحة للعصبة ككل ، وذلك مثل الشجاعة والكرم ، وعلى العموم التضحية بالنفس والمال وخدمة الصالح العام للعصبة .

إن أساس الامتياز هنا ، هو العمل لصالح الجماعة ، لا التفرد بنسب معين . وبما أن المقصود من النسب في العصبة هو ثمرته ، أي الالتحام من أجل المصلحة المشتركة ، فإن التعصب للعصبة يتخذ صبغة التعصب للبيت الذي يتبوأ منصب الرئاسة فيها ، أي البيت الساهر على كيان العصبة ومصالحها ، ضد البيوتات صاحبة الرئاسة في العصابات الأخرى .

إن ثمة للنسب ، إذن ، مرتبطة بالحسب . فهو يزيد في قوتها وفي شرفها . « فحيث تكون العصبة مرهوبة وخشية ، والمنبت فيها زكي محمي ، تكون فائدة النسب أوضح ، وثمرتها أقوى ، وتعدد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها ، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبة ، لأنها سرها » (432 ج 2) .

ولكن يجب أن لا تُنفصل حقيقة هامه بصدد الرئاسة الحاصلة بالنسب والحسب ، وهي أنها رئاسة معنوية أكثر منها سلطة قاهرة . يقول ابن خلدون : « إن الرئاسة إنما هي سؤدد ، وصاحبها متنوع ، وليس له عليهم قهر في أحكامه » . (439 ج 2) . إن الرئيس بهذا المعنى على الرغم من أنه يحظى بتقدير الجميع واحترامهم ، لا ينأى عن النقد ، إن في استطاعة كل فرد من الأفراد الذين تجري عليهم رئاسته أن ينتقده ويؤاخذه ، بل إن يصرخ في وجهه بكل أنواع اللوم والعتاب . وبمقدار ما يتقبل الرئيس ذلك بصدر رحب ، وبمقدار ما ينزل نفسه منزلة « المرؤسين » ، بمقدار ما تعظم

مكانته في نفوس أفراد عصبته ... انه معهم وفوقهم في آن واحد . هو معهم من حيث ان للعصبة ككل تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات ، وهو فوقهم لأنه يحظى بتقديرهم واحترامهم بسبب شرف بيته ، هذا الشرف الذي يعني - كما قلنا - الحلال الحميدة المتوارثة ، والذي يميزه عنهم ويمنحه من الحقوق ، ويجعله من الواجبات أكثر مما لهم أو عليهم . ومن هنا كان المجتمع القبلي يفتح صدره بشكل تلقائي لقيام الارستقراطية فيه .

والحقيقة أن منصب الرئاسة ليس من الأمور التي يطعم فيها كل فرد . فعلاوة على الحلال الحميدة التي يجب أن يتصف بها الفرد شخصياً ، لا بد من شرف المحدث أي لا بد من عراقة الجاه . فالمنصب هنا وراثي : والرئاسة لا بد أن تكون موروثه عن مستحقها « (429 ج 2) ... وهكذا فبدخل الديمقراطية العصبية ، تنمو وتقوى ، بشكل طبيعي ، الارستقراطية القبلية التي تساعد بدورها على خلق تكتلات بدوية عصبية ، تزيد من حدة الصراع العصبية ، وتوجهه هذه الوجهة أو تلك حسب الظروف والأحوال .

3 - القلب : هذا فيما يتعلق بالرئاسة الخاصة ، ونعني بها رئاسة شيوخ القوم على ذوهم وعشيرتهم . أما بالنسبة للرئاسة العامة ، وهي التي يجري مفعولها على المصبات المترابطة بالنسب العام ، فلا بد من إضافة عنصر آخر هو : القلب ، « لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لمصبياتهم واحدة واحدة ، لأن كل عصبية منهم اذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم ، أقروا بالإذعان والاتباع » (429 ج 2) . « واذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل القلب عليهم . . . فلا تزال في ذلك النصاب متنافقة من فرع منهم الى فرع ، ولا تنتقل إلا الى الأقوى من قروعه » والسر في اشتراط القلب في الرئاسة العامة هو « ان الاجتماع والمصيبة بمثابة المزاج في التكون . والمزاج في

المتكون لا يصلح اذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدهما وإلا لم يتم التكوين » (429 ج 2) . ان تشبيه ابن خلدون هنا قوي واضح : ان المجتمع القبلي مكون أساساً من وحدات أو جماعات يفرق بينها النسب القريب أو البعيد ، فهي بمثابة اخلاط . ولكي تتشكل من هذه الجماعات المتفائرة ، يل والمتنافرة ، وحدة كبرى تضدها جميعاً ، لا بد من غلبة أحدها على الباقي ، تماماً كما هو الشأن بالنسبة للاخلاط التي يتشكل من اجتماعها مزاج معين !

3 - من الرئاسة الى الملك :

وما دام الأمر كذلك ، فإن الطريق من الرئاسة العامة الى الملك طريق ممد سهل ، إلا أنه قد يؤدي أحياناً الى « الملك على الحقيقة وهو - لمن يستعبد الرعية ويحجي الأموال ويبعث البعث ، ويحجي الثنور ولا تكون فوق يده يد قاهرة » (504 ج 2) ، وأحياناً أخرى يؤدي فقط الى « الملك الأصفر » وهو « ملك آخر دون الملك المستبد » يقتصر فيه صاحبه على مشاركة أهل الدولة « في النعم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة الى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس ... » (441 ج 2) .

يشرح ابن خلدون مراحل هذا الطريق بمبارات واضحة فيقول : « ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . فإن كفاؤها أو مانتها كانوا أقتالاً وأنظاراً ، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها ، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم . وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً ، وزادتها قوة في التغلب الى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الناية الأولى وأبعد .

وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة . فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها « مناع » من أولياء الدولة وأهل العصبية استولت عليها وانفزع الأمر من يدها ، وصار الملك أجمع لها . وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبية انتظمت الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعين من مقاصدها . وذلك ملك آخر دون الملك المستبد ... فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وإنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك ، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة حسب ما يسهل الوقت المقارن لذلك . وإن عاقبتها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه ، وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره » (440 ج 2) .

• • •

واضح أننا هنا إزاء توسع آلي للعصبية الغالبة ، يتم بامتصاصها العصبية الأخرى القريبة أولاً ، ثم البعيدة ثانياً . وابن خلدون لا يرى أن هناك دافعاً لهذا التوسع خارج العصبية نفسها . فالعصبية « بطبيعتها » تسمى إلى التغلب على العصبية الأخرى واستتباعها ، وإدراجها تحت لوائها . « وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج المتكون ، والمزاج إنما يكون من العناصر ، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً . بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصورها عصبية شاملة لجميع المصائب ، وهي موجودة في ضمنها . وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورتاسة فيهم . ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم ، فيتمين رئيساً للعصبية كلها لغلب منبته لجميعها . وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والافتة ، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ؛ ويميخ خلق التآله الذي في طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم ، لفساد الكل باختلاف الحكام ، (...) فتجده

حينئذ أنوف العصبية وتفلج شكائهم عن أن يسما الى مشاركته في التحكم
وقد قرع عصيتهم عن ذلك ، وينفرد به ما استطاع ، حتى لا يترك لأحد منهم
في الأمر ناقة ولا جلا فينفرد بذلك المجد بكلية ، ويدفعهم عن مساهمته ،
وقد يتم ذلك لأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم إلا الثاني والثالث على
قدر ممانعة العصبية وقوتها ، إلا أنه لا بد منه في الدول « (480 ج 2) .
ولهذا « كان الملك طبيعياً للانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع » ، وكانت
العصبية تفضي الى الملك ، لا باختيار ، و « إنما هو بضرورة الوجود
ورتيبه » .

واضح من ذلك أن ابن خلدون يبني نظريته في الملك ، على هذا « الطبع »
الامتدادي للعصبية وهو شيء لا يمكن نكرانه ولا التقليل من أهميته
بالنسبة للمجتمعات القبلية التي عاش فيها . ان ترابط العصبية بالنسب
القريب والبعيد ، وطبيعة المجتمع القبلي القائم على التعاون والتعاقد داخل
التناحر والتنافس ، ثم ان قيام الرئاسة في هذا المجتمع على الحسب وشرف
الحمد ، كل ذلك من شأنه أن يحيل الغاية التي تجري اليها العصبية ، والنهاية
التي تقف عندها هي الملك .

ولكن مع ذلك لا بد أن تكون هناك وراء هذا « الامتداد » العصبية
عوامل موضوعية « خفية » هي التي تدفع الى الجري وراء السلطة ، خاصة
إذا تذكرنا ما قرره ابن خلدون من قبل بخصوص العلاقة بين السلطة والثروة
هذه العلاقة التي تلخصها عبارته المشهورة : « الجاه مفيد للمال » . وإذ
أفلا تكون الغاية التي تتوخاها العصبية من جريها وراء الملك ، هي الثروة ، ومن
ثم تكون الحوافز الحقيقية لهذا الامتداد العصبية حوافز اقتصادية ؟

ان ابن خلدون يكاد يفصح عن هذه الحقيقة ، خاصة عندما يبحث في
« عوائق الملك » ، أي في العوامل التي تقصد العصبية أو تشل فاعليتها ،
كما سنرى في الفقرة التالية :

4 - فساد العصبية :

يصنف ابن خلدون العوامل التي تعوق العصبية عن تحقيق الغاية التي تجري إليها ، أي الملك ، إلى قسمين : قسم يشل قاعلية العصبية من البداية وقسم يقف بها في منتصف الطريق ، ويشرح ذلك كما يلي :

أ - لا عصبية مع الخضوع والانقياد :

يقرر ابن خلدون أن « من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سوامه » (442 ج 2) . ويشرح ذلك بكون « المذلة والانقياد كإسرا ن لسورة العصبية وشدها ، فان انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها ، فمارئوا المذلة حتى عجزوا عن المدافعة ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة » . ويقرر في مكان آخر أيضاً أن الأحكام مفسدة للبأس ، ذاهبة بسورة العصبية ، (318 ج 2) ، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤكد « ان الأمة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الغناء » (451 ج 2) .

ان العصبية إذن لا تشتد ولا تلعب دورها التاريخي الا حيث يكون الناس أحراراً من كل سلطة خارجية ، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة عصبية غالبية مستبدة ، وسواء كانت هذه السلطة تحكما في النفوس أو استغلالاً للخيرات والأموال بوجه من وجوه الاستغلال ولو كانت ضرائب ومغارم . ذلك « لأن في المغارم والضرائب نصيباً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا اذا استهوتته عن القتل والتلف وان عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية » . وهكذا « فاذا رأيت القبيل بالمغارم في ربة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر » (443 ج 2) .

ب - لا عصبية بين « الترف والنعم » :

وكما تقصد العصبية بالخضوع، وهو العامل الذي يشل فاعليتها منذ البداية، فإنها تقصد أيضاً بمعامل آخر يقف بها في منتصف الطريق ويموقها عن بلوغ غايتها من الملك . وهذا المعامل هو ما يعبر عنه ابن خلدون بـ « حصول الترف أو انغماس القبيل في النعم » (441 ج 2) . ويشرح هذه الظاهرة فيقول : « وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الفلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم وضربت معهم في ذلك بسهم وحصّة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيل لولايتها ، والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه من جبايتها ، ولم تسمُ آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه ، إنما همتهم النعم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني واللباس . والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك . فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة ، ويتنعمون فيها آقام الله من البسطة . وتنشأ بنوم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم ، ويستكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية ، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدم يتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانزراح . وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على القضاء فضلاً عن الملك . فإن عوارض الترف والفرق في النعم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب . وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة ، والتهتمهم الأمر سوام » (441 ج 2) .

لقد أثبتنا هذا النص - على طوله - لتبرز من خلاله حقيقتين هامتين
ستلقيان كثيراً من الأضواء على ما نحن بصدد البحث فيه . وهاتان
الحقيقتان هما :

1 - ان العصبية اذا غلبت بعض الغلب « استولت على النعمة بمقداره
وشاركت أهل النعم والحصب في نعمتهم وخصبهم » . وهذا يعني بصريح
المعنى ان العصبية باعتبارها قوة لمواجهة المطالبة ، مرتبطة بهدف الحصول
على مستوى احسن من العيش . ومن ثمة تكون الغاية الحقيقية التي تجري
اليها العصبية ، ليست هي الملك في ذاته ، بل من أجل أنه « يشتمل على
جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية » (461 ج 2)
ولذلك تقف العصبية - عندما لا تسمح لها قوة الدولة القائمة بالاستيلاء على
السلطة - تقف في منتصف الطريق ، راضية بما حصلت عليه من مكاسب
مادية ، فلا تسمو آمال أهلها « الى شيء من منازع الملك ولا أسبابه » ، إنما
همتهم النعم والكسب وخصب العيش ... الخ .

2 - ان « عوارض الترف والغرق في النعم كاسر من سورة العصبية » ،
وذلك الى درجة انه بمقدار ما « تذهب خشونة البداوة » تضعف العصبية
والبسالة . وهذا يدل دلالة واضحة ، على أن العصبية مرتبطة من جهة
أخرى ، والى أبعد الحدود ، بشطف العيش الملازم لخشونة البداوة .

ان ارتباط وجود العصبية بخشونة البداوة ، وهي تعني - فيما تعنيه من
معان ودلالات - شطف العيش والحرمان المادي ، ثم ان ارتباط العصبية في
جانبا السياسي ، جانب المطالبة بالسلطة والجري وراء الملك ، بهدف
الحصول على « الترف والنعم » ، ان هذا وذلك يدلان دلالة واضحة على
ان العامل الاقتصادي يلعب دوراً مهماً ، وان لم يكن أساسياً ، في فاعلية
العصبية ، وتحولها الى حركة سياسية تجري وراء السلطة .

على انه يجب ان لا نغالي في أهمية هذا العامل الاقتصادي فنجعل منه العامل الحاسم أو السبب الرئيسي . ذلك لأن الحرمان الاقتصادي ، سواء كان نتيجة ظروف طبيعية قاسية ، أو نتيجة ضغط واستغلال ، لا يلعب دور الباعث على المطالبة بالسلطة إلا حينما تتوفر شروط أخرى أساسية ، وفي مقدمتها « استقلال » العصبية المطالبة عن السلطة الحاكمة من جهة ، والتنام عصبيتها بفعل هذا العامل أو ذاك . (الدعوة الدينية مثلا) .

5 - الشروط الموضوعية لتفاعلية العصبية :

أظن اننا الآن في وضع يمكننا من الاجابة بوضوح عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل ، وهو : كيف ، ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية معينة الى قوة لمواجهة والمطالبة والسعي وراء السلطة ، ومن ثمة تأسيس الدولة ؟

ان الجواب الذي تقدمه لنا الفقرة السابقة هو التالي : ان العصبية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون ، إلا اذا توفرت الشروط الضرورية الآتية :

1 - وجود « عصبية عامة » جامعة لمصيبات متفرقة .

2 - « وقوع الدولة في طور الهرم » .

فلنفصل القول ، إذن في هذين الشرطين من وجهة النظر الخلدونية ، ولنتساءل على الفور ما هي الظروف التي تسمح بتحقيقها ، وهل من الضروري توفرهما معاً ، أم ان هناك أحوالاً خاصة يكفي فيها وجود أحدهما دون الآخر ؟

واضح ان العصبية التي يشيد ابن خلدون بقوتها وفاعليتها ، هي بالنظر الى ما تقدم ، عصبية القبيلة التي لا تخضع مباشرة للحكم القائم ، إما لأنها عصبية « العرب في معناهم » الذين يعيشون في بوادهم وقفارهم أحراراً لا يخضعون لأية سلطة ، ولا يدفعون الضرائب والمغارم ، وإما لأنها عصبية « المغلوبين لأهل الأمصار » الذين تنفسوا الصعداء بوقوع خلل في الدولة أدى الى ضعف سلطتها وانهلال قوتها . ومن هنا كانت العصبية بهذين الاعتبارين خاصة بالبدو ، لأنهم وحدهم الذين يمكن لهم أن يعيشوا في فترة من الفترات ، قد تطول أو تقصر ، بنأى عن سيطرة الدولة ، واستبداد الملك . أما أهل الحضر ، وهم الخاضعون باستمرار للدولة ، لكونها « الوازع » الضروري لحفظ عمرانهم ، فانهم يفقدون عصبيتهم بالمرّة ، ولا تنبعث لديهم مظاهرها إلا في الأحوال التي تنهار فيها الدولة انهياراً كلياً ، ويخجلوا الوقت من عصبية مطالبة ، بدوية قوية . ولكن « عصبيتهم » حتى في هذه الحالة لا تعدو أن تكون نوعاً من « التحزب » لا يؤدي في أحسن الأحوال إلا إلى « الملك الأصغر » ، وهو بالامارة أشبه . أما « الملك الأعظم » ، أو الملك على الحقيقة ، فهو خاص بـ « أصحاب القبائل والمشارب والعصبيات والزخوف والجروب » (886 ج 2) .

وإذن ، فإن البحث في الظروف التي يتحقق فيها الشرطان المذكوران ، يجب أن يقتصر على العمران البدوي ، لأنه وحده منبت العصبية ومرتعها الخصب . وبما ان هذا النوع من العمران يضم صنفين من البدو ، تختلف الشروط المادية والأحوال العامة الخاصة بكل منهما ، فانه من المتوقع أن تختلف الظروف - موضوع البحث - في هذا الصنف عنها في الصنف الآخر .

فلنبداً ، إذن في البحث في الظروف التي تمكن هذين الصنفين من البدو ، كلا على حدة ، من تأسيس الملك والدولة .

أ - العصبية والدعوة الدينية :

بالنسبة للصنف الأول من البدو « العرب ومن في معانهم (1) » يقرر ابن خلدون بوضوح ان الملك لا يحصل لهم « إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم » (456 ج 2) ، ويعكس ذلك بحمة أمور ، منها :

- « أنهم خلقوا التوحش الذي فيه أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للفظلة والانفة وبعد المهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم » ، وذلك لأنهم « أكثر بدواة من سائر الأمم » ، وأبعد مجالاً في القفر ، وأغنى عن حاجات التناول وحجوبها لاعتيادهم الشطف وخشونة العيش ، فاستغنوا عن غيرهم ، فصعب انقيادهم لبعضهم لإيلافهم ذلك وللتوحش ورئيسهم محتاج اليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة ، فكان مضطراً الى احسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم » (457 ج 2) .

- ان الأساس الذي تقوم عليه العلاقات بينهم هو النسب بمعناه الضيق وذلك لأنهم أكثر الفئات البدوية حفاظاً على أنسابهم ، بل ان « الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم » ، (425 ج 2) وهذا راجع الى عدم اختلاطهم بغيرهم ، فلا ينزع اليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال ، نظراً لما يختصون به من « نكد العيش وشطف الأحوال وسوء المواطن » . . . كل ذلك جعل الفوارق القائمة على النسب تبقى فيهم واضحة ، والمصلحة المشتركة التي قد تقوم بينهم ضعيفة ، الشيء الذي جعل عصبيتهم تبقى ضيقة حادة

1 - انظر في الفصل الاول من هذا القسم خصائص هذا الصنف وظروف حياتهم المادية وانكسارها على عاداتهم وأخلاقهم وأغماط سلوكهم .

فتتحول الى الاعتداد بالانساب والتعصب للقريب « ظالماً كان أو مظلوماً » .

— ان الظروف القاسية التي يعيشها هؤلاء ، والتي تنعكس بقوة على علاقاتهم الاجتماعية ، جعلتهم « أبعد الأمم عن سياسة الملك » : ان حياتهم فوضى لا تخضع لقانون ، وكل همتهم « أخذ ما بأيدي الناس خاصة ، والتجاني عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض . فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من بينهم . . . فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض ، فلا يستقيم لها عمران ، وتخرب سريعاً شأن الفوضى » (457 ج 2) .

والنتيجة من ذلك كله ، ان العلاقات العصبية داخل هذا الصنف من البدو ، لا يمكنها أن تتطور الى عصبية عامة جامعة تستهويها الحضارة وسكنى المدن وسلطة الملك وثراته ، إلا اذا تبدلت أحوالهم وتفتحت أمامهم آفاق جديدة . لا بد إذن ، لكي تجتمع كلمة هؤلاء على المطالبة ، من عامل آخر يذهب عنهم الغلظة والتنافس والأنفة ويزعهم عن التحاسد والتنافس . هذا العامل هو الدين ، أو على الأصح الدعوة الدينية ، سواء كانت نبوة أو رسالة أو دعوة اصلاحية تعتمد في نشاطها على مبدأ « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

ان مفعول الدعوة الدينية في هذا الصنف من البدو مزدوج : فمن جهة يعمل الدين على « جمع القلوب وتآليفها » ، ومتى تم ذلك ذهب التنافس ، وقل الخلاف ، وحسن التعاون والتعاقد ، وتحققت الوحدة الكبرى التي يسمى الدين دوماً لتحقيقها ، ومن جهة ثانية فان الدعوة الدينية تصرف « طبيعتهم العدوانية » التي تتجسم في حياة الغزو والنهب الى الجهاد من أجل

نشر الدين وتعاليمه وإقامة مجتمع أفضل - وهكذا « فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، وبأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لظهار الحق، تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك » (456 ج 2) .

وهكذا ، فالمصيبة التي كانت من قبل مفرقة ، أصبحت الآن وبالدين ، عصبية جامعة ، والحروب والغزوات التي كانت تنهك باستمرار ، كانت هذا المجتمع العصبي المتنقل ، أصبحت بتأثير الدعوة الدينية فتحاً للبلدان واستتباعاً للأمم ، ثم ان الصراع العصبي الذي كان من قبل صراعاً بين العصبية الخاصة أصبح صراعاً هادفاً تقوده عصبية عامة ضد الأمم والشعوب ان وحدة الدين قد ايقظت وحدة النسب ، فازدادت العصبية بذلك قوة ، واصبحت قادرة على احداث انقلاب في الأوضاع ، انقلاباً يتجلى في تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموغلين في الغيايي والقفار ، الى بناء حضارة ومشيدي عمران ، ومؤسسي ممالك ودول .

نعم ان الدين لا يقضي على العصبية بالمرة ، بل ينقلها فقط من إطار ضيق ، الى إطار أوسع : من التعصب للنسب الخاص ، الى التعصب للنسب العام وعقيدته الدينية التي جعلت منه « خير أمة أخرجت للناس » ، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ... ولكن من أين يستمد الدين قوته وفاعليته على جمع القلوب وتوحيد المصغوف ؟ لا شك أنه يستمدّها أولاً وقبل كل شيء من مبادئه وأسس دعوته . ولكن هذه المبادئ لا يتم التسليم بها والعمل على هداها الا بالعصبية . وذلك لأن « الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم .. » (468 ج 2) ، والحديث النبوي يقول : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » .

ان أساس الدعوة الدينية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا يعني إحداث انقلاب في الأوضاع ، وتغيير العوائد والأخلاق ، الشيء الذي لا يتأتى إلا بتقويض دول وممالك وإفشاء أخرى . « وأحوال الملوك والدول واسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من وراءها عصبية القبائل والعشائر » (469 ج 2) . بل ان « كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة . . . إنما يتم بالقتال عليه ، لما في طبائع البشر من الاستعصاء ، ولا بد في الاقتتال من العصبية . . . » (423 ج 2) .

ان العلاقة بين العصبية والدين ، كما يفهمها ابن خلدون ، علاقة تآزر وناضد وتكامل : الدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب ، كالأناية والاعتداد بالأنساب وروح القطيع وذلك بتوجيه أهل العصبية كلهم الى الله ، أي الى العمل الصالح : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية . ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكفي فيها « القلب واللسان » ، بل لا بد في ذلك من حمل الناس بالقهر والسلطان ، وهذا لا يتم إلا بالتغلب الذي لا يتأتى هو الآخر الا بالعصبية .

ان ابن خلدون يرى أن تغيير الأوضاع الفاسدة لا يتأتى مطلقاً بمجرد الدعوة الى أوضاع أحسن ، بل لا بد من قوة مادية تنصر هذه الدعوة : والقوة المطلوبة هنا وفي كل حالة مماثلة هي العصبية . ولذلك نجده يندد بقوة بدعاة الإصلاح الذين بسبب جهلهم لطبائع العمران ولأهمية العصبية على العموم ، يكلفون أنفسهم وأتباعهم من العامة ما فوق طاقتهم ، ولا يحققون

شيئا سوى إثارة الفوضى ونشر الاضطراب . ان حكم ابن خلدون على هؤلاء واضح لا غبار عليه . لنستمع اليه يقول في حقه . . « ثم اقتدى بهذا العمل بعد ، كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في إقامته من العصبية ، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم . والذي يحتاج اليه في أمر هؤلاء ، إما المدلاوة ان كانوا من أهل الجنون ، وإما التتكيل بالقتل والضرب ان أحدثوا هرجا ، وإما إذاعة السخرية منهم وعدُّهم من جملة الصاعقين » الكذابين (471 ج 2) .

. . .

نخلص مما تقدم إلى أن العصبية في المجتمع البدوي الذي يتألف من قبائل البدو الرحل ، لا تتطور إلى عصبية جامعة مطالبة إلا بتدخل عامل آخر ، هذا العامل هو الدعوة الدينية التي تتبناها عصبية خاصة تناضل من أجل نشرها ونفصرتها ، الشيء الذي ينتج عنه رئاسة هذه العصبية صاحبة الدعوة على باقي العصبيات المرتبطة معها بالنسب العام ، فينشأ هكذا تكتل عصبي سرعان ما يشق طريقه نحو الملك وتأسيس الدولة .

ولكن هل يكفي قيام عصبية جامعة من هذا النوع في تأسيس الملك والدولة ؟ الا يتطلب هذا توفر الشرط الثاني ، وهو وقوع الدولة في طور الهرم والاضمحلال ؟ .

يرى ابن خلدون انه ليس من الضروري ذلك . فالدولة القائمة إذا كانت معتمدة على العصبية وحدها لا يمكنها أن تصمد طويلا ، حتى ولو كانت في أوج عزها أمام مطالبة عصبية قوية معززة بدعوة دينية ، ذلك لأن « الصبغة الدينية تذهب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق . فاذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ، لان الوجهة

واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم ، وهم مستميتون عليه . وأهل الدولة التي هم طالبوهم ، وإن كانوا أضعافهم ، فأغراضهم متباينة بالباطل ، وتحاذلهم لتقية الموت حاصل . فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم ، بل يقلبون عليهم ويعاجلهم الفناء » (567 ج 2) .

إن رأي ابن خلدون هنا ينسجم تماماً مع مفهوم العصبية لديه . إن قوة العصبية مستمدة أساساً من « الالتحام » الذي هو ثمرة النسب . فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي ، التحام آخر روحي ، كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء . ولذلك كانت « الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق » (466 ج 2) كما سنبين بعد .

أما الدول الصغرى التي لا ترقى إلى درجة الامبراطوريات بالتعبير المعاصر فلأنها لا تحتاج في قيامها إلى الدين ، بل تقوم فقط بالعصبية وحدها ، ولكن مع توفر ظروف موضوعية معينة هي ما يعبر عنه ابن خلدون بـ « هرم الدولة » .

ب - العصبية و « هرم الدولة » :

إن الدعوة الدينية إنما يحتاج إليها ، باعتبارها عامل توحيد للعصبيات المتنافرة ، في ذلك المجتمع البدوي الذي يتشكل من البدو الرحل . « العرب ومن في معناهم » . أما في المجتمعات البدوية ، القائمة على الزراعة ، والتي طابعها الاستقرار ، فليس من الضروري لتوحد صفوف أفرادها في عصبية عامة ، قيام دعوة دينية . ذلك لأن الشروط المادية لحياة هؤلاء تساعد ، هي نفسها ، على قيام مثل هذه الوحدة المنشودة : إن الأساس الذي تقوم عليه العصبية عندهم ليس النسب وحده ، فهو مختلط وأثره ضئيل ، بل

ان عصبية هؤلاء تقوم على رابطة أوسع وأمتن ، هي المصلحة المشتركة التي يولدها وينميها طول المعاشرة . انهم ، كمجتمعات مرتبطة بالأرض ، تقوم بينهم علاقات اقتصادية معينة (تبادل الأدوات والخدمات ، الأسواق : القروض ، العمل الجماعي . .) . وهذه العلاقات الاقتصادية تشكل بالنسبة اليهم ، رغم بساطتها وبدائيتها ، والمقارنة مع أحوال البدو الرحل ، عامل تخفيف من حدة التنافر العصبي .

وهكذا ، فكما ان هؤلاء مهيأون لكنى الأمصار ، كما شرحننا ذلك آنفاً ، فهم كذلك مهيأون للملك ، نظراً لتوفر امكانية اجتماع عصبيتهم ، وانضواء الكثير منها تحت لواء عصبية واحدة جامعة .

ولكن ، مع ذلك لا بد من توفر ظروف معينة توظف عصبيتهم وتوحيدها وتحملهم على المطالبة أي على الثورة ضد الحكم القائم . وليست هذه الظروف المطلوبة هنا الا تلك التي يعبر عنها ابن خلدون بـ « هرم الدولة » .

فما هي هذه الظروف بالضبط ، وما هي الامكانيات التي توفرها ، سواء بالنسبة لقيام عصبية جامعة ومطالبة أو بالنسبة لنجاح هذه العصبية ذاتها في استلام السلطة وتأسيس دولة جديدة ؟

يقصد ابن خلدون بـ « هرم الدولة » ، وهذا موضوع سنعود الى تفصيل القول فيه في فصل لاحق - تلك المرحلة التي تفسد فيها العصبية الحاكمة ، فيلجأ الملك إلى الاستعانة بالموالي والمصطنعين والمرزقة ، والإلتجاء إلى الضرائب والصادرات لتغطية نفقاته ونفقات حاشيته التي أفسدها الترف ، وأعطيات جنوده الذين يشتطون - في هذه المرحلة - في الطلب لعلمهم بحاجة الملك اليهم . ان ظروف هرم الدولة يرافقها دوماً ارهاق الفلاحين بمختلف أنواع المقارم والجبايات ، فيشقون عصا الطاعة . إما بالفرار ، وإما بإعلان

المصيان . وفي كلتا الحالتين تستتبط عصبياتهم وتوحد ضد عصبية الحاكم التي تكون حينئذ فاسدة مشلولة فيقومون بالثورة عليه أو بمناصرة خصومه من أهل عصبية المطالبين بالعرش .

ولكن مع ذلك فإن نجاح عصبية هؤلاء البدو المزارعين في تأسيس الملك والدولة مشروط بعجز الدولة عن المسير ، وهو العجز الذي يصيبها في آخر مرحلة من طور هرمها ، والذي تصبح بسببه « كالذبال في السراج إذا فني زينه » (687 ج 2) .

أما في غير هذه الحالة فإن مصير العصبية الثائرة المطالبة سيتحدد كما يلي :

- إما أن تكون الدولة القائمة في حاجة « إلى الاستظهار بأهل العصبيات » وحينئذ تنتظمها « في أوليائها وتستظهر بها على ما يعين من مقاصدها » (440 ج 2) ، فتميش هكذا دولة داخل دولة تستولي على النعمة والحصب بقدار غلبها ، إلى أن يفسد الثرف عصبيتها ، فتتلاشى قوتها ، وتصبح هي الأخرى هدفا للطامعين .

- وإما أن تكون الدولة المستقرة قوية بنفسها في غير ما حاجة إلى الاستظهار ، وحينئذ تستمر الحرب بينها ، ويصير أمرها إلى المطاولة ، أي إلى طول الحرب ودوام الثورة . فإذا استطاعت العصبية الثائرة الاستمرار في المطالبة والمطاولة « حتى تأخذ - الدولة - المستقرة مأخذها من الهرم ويستحكم الخلل فيها في العصبية والجباية » فإن النصر حينئذ سيكون لحليفها ولا شك (1) (704 - 705 ج 2) .

(1) لعله مما يثير الانتباه هنا ، ذلك التشابه القوي بين تحليل ابن خلدون للظروف والعطيات التي تمكن العصبية من تحقيق غايتها من الملك وتأسيس الدولة وبين التحليل الماركسي

أظن أننا الآن قد تمكنا من الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل والأسئلة المتفرعة عنه . لقد تلعبنا آراء ابن خلدون ، وريطنا بعضها ببعض ، واتضح لنا أخيراً أن العصبية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون وهو تأسيس الملك والدول ، إلا إذا توفرت شروط معينة ، تختلف باختلاف جماعات البدو المعنية بالأمر . فبالنسبة للبدو الرحل

== لظروف الثورة خاصة نظرية لينين في الثورة والوضع الثوري. وبرزاً لهذا التشابه وتأكيداً لأهمية التحليل الخلدوني وعمقه نتقل للقارئ النص التالي الذي يشرح فيه لينين شروط نجاح الثورة وفق النظرية الماركسية . يقول : « أن الماركسي لا يشك مطلقاً في أن الثورة مستحيلة دون وضع ثوري . ولكن ليس كل وضع ثوري يؤدي إلى الثورة . فما هي بعامة دلائل الوضع الثوري . يفتننا أننا إن لم نخطئ ، إذا أشارنا إلى الدلائل الرئيسية الثلاثة الآتية :

1 - أن يستحيل على الطبقات السائدة الاحتفاظ بسيادتها دون أي تغيير ، أن تلشب هذه الأزمة أو تلك في « القعة » أن تنشب أزمة في سياسة الطبقة السائدة تفر عن صدع يتدفق منه استياء الطبقات وغيظها . فلكي تنفجر الثورة لا يكفي عادة « أن لا تريد القاعدة بعد الآن » أن تمشي كما في السابق بل من المهم أيضاً « ألا تستطيع القعة ذلك » .

2 - أن يتفلق يأس الطبقات المضطهدة ويشتد شقاؤها أكثر من المألوف .

3 - أن يتعاطم للأسباب المباشرة التي تنشأ نشاط الجماهير التي تستسلم للتهب في زمن السلم. ولكنها المدعوة ، في زمن العاصفة ، سواء بدافع من مجمل أحوال الأزمة أم بدافع من « القعة » نفسها إلى القيام بنشاط تاريخي مستقل (...) ولكن الثورة لا تنشأ عن كل وضع ثوري وإنما تنشأ فقط إذا انضم إلى جميع التنشيطات الموضوعية المذكورة آنفاً ، تفسير « ذاتي » ، وأعني به قدرة الطبقة الثورية على القيام بأعمال ثورية جماهيرية قوية بحيث أنها تحطم (أو تصدع) الحكم القديم الذي لن « يسقط » أبداً حتى في فترة الأزمات ، أن لم يعمل على سقوطه . (لينين - افلاس الاممية الثانية دار الطبع والنشر بالغات الأجنبية - الطبعة العربية - موسكو ص 13 - 14 .

واضح أن الذي يريد لينين تقريره هنا هو أن الثورة لا تنجح إلا إذا توفرت شروطاً أساسية هما : قيام وضع ثوري - ووجود تنظيم جماهيري قوي كذلك. وهما يقابلان عند ابن خلدون - وبالنسبة للظروف ومطبات مجتمعات عصره ، الشرطين اللذين درسناهما أعلاه وهما : هرم ، الدولة - ووجود عصبية جامعة .

الذين تتسم حياتهم بطابع الغزو ، يكفي أن تقوم فيهم دعوة دينية توحد عصبيااتهم وتوجه فاعليتهم الى الغزو الخارجي : فتح البلدان والاستيلاء على الممالك والأقطار ، وتأسيس دولة جديدة تقوم على أكتاف عصبية جديدة لا تربطها بالعصبية المغلوبة صاحبة الأمر أية رابطة ، لا من قريب ولا من بعيد . وواضح اننا هنا أمام انقلاب تاريخي عظيم لا يحدث إلا مرّات محدودة في التاريخ ، وفي ظروف معينة . وبمباراة ابن خلدون : ان خروج الملك من عصبية إلى أخرى لا ترتبط معها بالنسب العام إنما يحدث فقط « اذا حدث تهديد كبير من تحويل ملة او فهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته . فعينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل ، كما وقع لمصر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم ، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً » (450 ج 2) .

أما بالنسبة للصنف الآخر من البدو ، وهم البدو المزارعون « المغلوبون لأهل الأمصار » بطبيعة وجودهم ، كما بينا ذلك من قبل ، فان فاعلية عصبيتهم مشروطة بوقوع الدولة في مرحلة الهرم . ان هرم الدولة يلعب دورين مختلفين ولكنها متكاملان بالنسبة لهم . فمن جهة ، تعمل الظروف المرافقة لدخول الدولة في مرحلة الهرم على إيقاف وعيهم العصبي بمناه الواسع أي وعيهم للضغط الاقتصادي الذي يهدد كياناتهم ، والذي تسلطه عليهم العصبية الحاكمة ، وهي تختلف عن عصبيتهم بالنسب القريب أو البعيد ، فتكون النتيجة توحيد عصبيااتهم في عصبية عامة ثائرة . ومن جهة ثانية فان وقوع الدولة في مرحلة الهرم يؤدي حتماً إلى التحلل فواها المادية والمعنوية ، وبالتالي عجزها عن مقاومة الخارجين عليها ، فتصبح هكذا فريسة لأقوى العصبية النائرة المطالبة .

على انه حتى في الحالة الأولى ، أي بالنسبة للبدو الرحل فان نجاحهم في تأسيس الملك والدولة يتوقف من بعض الوجوه على وقوع الدولة في «طور

هرمها ، . ذلك لأن العامل الديني إنما يقتصر دوره على التخفيف من الصراع القبلي الضيق وجمع شمل العصابات المتفرقة في عصبية واحدة جامعة مما يمنحها القدرة على الصمود وانتظار « الجزء الأوفى » . هذا في حين أن العنصر الذي « يجذب » هذه العصابات المتكئة والذي يطور أطباعها ويحملها على « المطاولة » (الاستمرار في الثورة) إنما هو العنصر الاقتصادي بالذات ، ونعني به السير الحثيث من أجل الثروة والعنف ، من أجل حياة « الترف والنعم والخصب » ، وهو سير يستحثه وقوع الدولة في طور هرمها .

وهكذا وفي كلتا الحالتين ، وسواء كان الأمر يتعلق بهذا الصنف من البدو أو ذلك ، فإن العصبية باعتبارها رابطة سيكولوجية - اجتماعية لا تعدو أن تكون في الحقيقة مجرد إطار تنظيمي تتأطر فيه فاعليات البدو تحت تأثير عوامل موضوعية متداخلة متشابهة هي المسؤولة عن هـرم الدولة القائمة وقيام الدولة الجديدة .

أما أنواع هذه العوامل وطبيعتها ، فذلك ما سنحاول الكشف عنه عند تتبعنا لمراحل تطور الدولة كما يشرحها ابن خلدون . وإلى ذلك الحين لنعرج على رأي صاحب علم العمران في « أصناف الملك وأنواع السياسات » ، وهو موضوع سيمكننا من القاء مزيد من الأضواء على نظريته في العصبية ، التي نحن بصدد دراستها .

الفصل الرابع

نظرية العصبية

3 - اصناف الملك وانواع السياسات

1 - معنى الملك :

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول موضوع « الملك والدولة » ، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاث المقدمة كما أسلفنا القول ، إلى قسمين : قسم يتناول شكل الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته ، والمبادئ أو الأسس التي يستند عليها في ممارستها لشؤون الحكم عامة ، وقسم يدرس تطور « الدولة » من الناحيتين الأفقية والعمودية ، أي من حيث امتدادها في المكان من جهة ، وامتدادها في الزمان من جهة ثانية .

بخصوص القسم الأول ، وهو الموضوع الذي يدور عليه هذا الفصل يمكن القول بصفة عامة ان ابن خلدون كان ناقلاً أكثر منه مبتكراً ،

وذلك باستثناء نظريته في الخلافة التي أخضعها ، في نشأتها وتطورها لمقتضيات نظريته في العصبية ، الشيء الذي أضفى عليها نوعاً من الجدة والطلاقة كما سنرى بعد قليل .

وقبل البدء في تحليل آرائه حول هذا الموضوع ، موضوع الملك وأصنافه ، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن صاحب المقدمة كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة ، فإنه لا يريد بها معنى واحداً ، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين (1) . ودون الدخول في التفاصيل ، يمكن القول مبدئياً ، أن معنى الملك بالنسبة لابن خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من « الحكم » و « السلطة » فإذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه ، سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية ، أو فقط بطاعة اسمية شكلية ، كان ملكه تاماً . أما إذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه ، فملكه حينئذ ملك ناقص ، والمضمون الواقعي ، التاريخي ، لهذا التقسيم واضح . فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً ، أما الملك الناقص فهو حكم الملوك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة ، ولكنهم يعترفون في نفس الوقت بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين .

أما « الدولة » فيعني بها ابن خلدون مدة حكم أسرة مالكة معينة ، أي تلك الفترة التي يكون الحكم فيها متناقلاً بين أفراد عصبية واحدة . وسنعود في الفصل التالي إلى شرح مفهوم الدولة عند ابن خلدون بتفصيل . أما الآن فلنعود إلى موضوعنا ، ولنسأل على الفور : إذا كان الملك « هو التغلب

1 - يقول الحصري (دراسات . . ص 355) « أن الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك الأعظم وأن مفهوم الملك - في نظره - ينطبق على مفهوم الدولة تمام الانطباق ويختلف عن مفهوم الدولة العامة والدولة المسماة للتطابق بعض الاختلاف » وهذا في نظرها خطأ .

والحكم بالقهر ، (439 ج 2) ، فمن أين يستمد الحاكم ، أو الملك ، أو صاحب الدولة ، هذه السلطة التي بها يحكم و « يقهر » ؟

2 - مصدر السلطة :

الواقع أنه على الرغم من أن ابن خلدون قد جعل من الدولة المحور الرئيسي لأبحاثه في العمران البشري ، فإننا لا نجد في مجموع آرائه ما يدل على أنه قد طرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس ، ونعني بذلك تلك المشكلة التي شغلت كثيراً من المفكرين ، قديماً وحديثاً والتي تتلخص في السؤال التالي : من أين يستمد الحاكم ساطته ؟ وكما هو معلوم فإن أهم النظريات التي تجيب على هذا السؤال هي : نظرية « الحق الإلهي » ، « نظرية العقد الاجتماعي » ، نظرية « التنازع والفلبه » .

نعم إن مجمل آراء ابن خلدون ، وبالأخص منها نظريته في العصبية ، قد تدفع الباحث إلى تصنيف آرائه في هذا الصدد ضمن النظرية الأخيرة ، خصوصاً وهو يقرر ويؤكد مراراً أن « كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دولة . . . إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء » ، وإن « الرئاسة إنما تكون بالفلبه » إذ « لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة . . . » .

وإذا كان معظم المعنيين بالدراسات الخلدونية يميلون إلى هذا الرأي فإننا نعتقد أن تأويل آراء ابن خلدون وفق هذه النظرية أو تلك ، وتأويل لا يقوم على أساس متين ، وذلك للاعتبارات التالية :

1 - إن المشكلة الأساسية التي شغلت بال ابن خلدون ، وملكت عليه تفكيره ، ووجهت أبحاثه ، هي كيف تقوم الدول ، وما عوامل تطورها

وأسباب سقوطها وإخفاؤها . لقد نظر ابن خلدون إلى الدولة وظاهرة الحكم عموماً ، كإحدى « العوارض الدائمة لل عمران » أي كواقعة اجتماعية تستلزمها ضرورة الاجتماع والتعاون بين بني البشر لحفظ الذات وبقاء النوع . ومن هذه النقطة بالذات انطلق ليبعث في الدولة كما هي بالفعل ، وكما عرفها التاريخ ، دون الاهتمام بالاساس النظري الذي تقوم عليه سلطتها .

2 - نعم ان ابن خلدون يربط مسألة الحكم بفكرته عن « الوازع » : ان الاجتماع البشري لا يتم إلا إذا كان هناك وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض لا ذلك الوازع - لا بد أن يكون - واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك « (428 ج 2) .

ولكن على الرغم من أن ظاهر هذا الكلام يشير إلى أن الدولة تقوم على أساس من « التنازع والغلبة » ، فإن فكرة ابن خلدون في عمقها ، هي أن الدولة إنما تنشأ - باعتبارها وازعاً - من أجل التعاون وحفظ النوع . لأنها ضرورة اجتماعية ، تفرضها استعالة بقاء البشر « فوضى » دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، فاحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم . وهو بمقتضى الطبيعة البشرية : الملك القاهر المتحكم « (513 ج 2) . وهذا الملك القاهر المتحكم إنما يقبله الناس ويرضون به تجنباً للتنازع « المفضي إلى المقاتلة » وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع « (513 ج 2) .

وغنى عن البيان القول بأننا هنا نبتعد عن نظرية « التنازع والغلبة » ، وتقترب كثيراً من نظرية « العقد الاجتماعي » كما صاغها « هوبز » .

3 - على أن فكرة « العقد الاجتماعي » تتجلى بشكل أوضح ولربما على

النحو الذي قال به روسو - من خلال تحليل ابن خلدون للطور الأول من أطوار الدولة . فهو هنا يصور لنا الدولة عبارة عن سلطة عصبية ما ، أخص خصائصها « الاشتراك في الجهد » بموجب عقد ضمني ، قائم على التعاون المشترك من أجل الإطاحة بالدولة القائمة المنهارة ، وتثبيت أسس دولة جديدة .. وهذا العقد الضمني لا يختلف في شيء عن « روح الديمقراطية القبلية » القائمة على « عقود » عرفية تنظمها عادات وتقاليد بدوية راسخة معلومة . ومن هنا يمكن القول ان سلطة الدولة ، مستمدة من ذلك العقد الضمني لا من غلبة الحاكم . ولذلك كان الاستبداد والانفراد بالجهد أول العوامل التي تؤدي إلى ذلك المصير المحتوم الذي ينتظر كل دولة ، الا وهو الهرم والاضمحلال .

4 - هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، فإن الباحث لا يعدم في المقدمة ما به يبرر القول بأن ابن خلدون كان « يميل » الى الرأي القائل بـ « الحق الإلهي » للولوك . يتجلى هذا بصفة خاصة في حديثه عن الخلافة التي يقول عنها انها « خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا » (513 ج 2) . فالخليفة إذن إنما يستمد سلطته من الشرع . وإذا كان ابن خلدون يذهب في الغالب إلى ما يذهب اليه الفقهاء عموماً ، من أن الخليفة هو خليفة النبي ، لا خليفة الله ، فانه في هذه المسألة إنما كان ناقلًا ، ولم يكن صاحب رأي معين مضبوط . دليل ذلك اننا نجده في مكان آخر لا يتردد في القول بأن الله « سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردعهم عن مضارهم » (526 ج 2) . ولا شك انه لو كان مهتماً بمصدر سلطة الدولة أو الخليفة ، لما ترك هذه العبارة « الخطيرة » تترلق من قلمه .

وهكذا ، فان شيء الوحيد الذي يمكن تأكيده هنا هو ان ابن خلدون « في هذه المسألة ، مسألة مصدر السلطة ، لم يكن صاحب نظرية ، وإنما كان مقرر واقع أحياناً ، وناقل آراء أحياناً أخرى . وإذا كان لا بد من نسبة

آرائه في هذه القضية ، إلى هذا الجانب أو ذلك ، قلنسُسُها إلى إطارها الأصلي ، الحقيقي ، إطار نظرية الخلافة عند أهل السنة . هذه النتيجة التي انتهينا إليها بخصوص مصدر سلطة الدولة ، تنطبق أيضاً على أبحاثه في أنواع الحكم والسياسات كما سنرى فيما يلي :

3 - سياسة عقلية وسياسة شرعية

عقد ابن خلدون فصلاً ، في مقدمته ، بعنوان : « فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره » (711 ج 2) تحدث فيه باقتضاب عن أنواع السياسات التي يسلكها الملوك والحكام في تدبيرهم لشؤون رعاياهم . وابن خلدون هنا كمادته ، لا يبحث فيما يجب أن يكون ، بقدر ما يتم بما حدث فعلاً ، خاصة في التاريخ الإسلامي حتى عصره . وبعبارة أخرى ان السياسات التي يدرسها ابن خلدون هي تلك التي تطبق فعلاً ، وبعبارته الخاصة تلك « التي يحمل عليها أهل الاجتماع في المصالح العامة » . وهذه غير « السياسة المدنية » التي معناها « عند الحكماء : ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكم رأساً ... ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك ، بالمدينة الفاضلة . . . وهذه المدينة الفاضلة عندهم فادرة أو بعيدة الوقوع ، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير » (711 - 712 ج 2) . والسياسات التي تطبق فعلاً نوعان رئيسيان :

— سياسة مستندة « إلى شرع منزل من عند الله بوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه » .

- وسياسة عقلية « يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم » (711 ج 2) .

وهذه الأخيرة نوعان : سياسة مبنية على الحكمة وهي التي « يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص » . وسياسة مبنية على القهر والاستبداد ، وهي التي « يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة » ، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا « (712 ج 1) . وبعبارة أخرى ان السياسة العقلية اما أن تستهدف في الدرجة الأولى خدمة المصالح العامة وتكون مصالح السلطان تابعة لها ، وإما أن تقوم أساسا من أجل مصالح السلطان وتثبيت حكمه ، فتكون استبدادا وتحكما .

وبناء على ذلك فإن ، أنواع الحكم تنحصر في ثلاثة :

1 - « الملك الطبيعي » وهو « حمل الكفاية على مقتضى الغرض

والشهوة » .

2 - « الملك السياسي » وهو « حمل الكفاية على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » .

3 - « الخلافة وهي حمل الكفاية على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة اليها . . . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا » (513 ج 1) .

هذه هي أنواع الحكم بالاجمال . واذا كان النوع الأول تشارك فيه جميع الأمم والشعوب التي لا يستند فيها الحكام لا الى سياسة عقلية ولا الى سياسة شرعية ، فإن النوع الثاني عرف ، أكثر ما عرف ، عند الفرس الذين كانوا

يستندون فيه الى « قوانين سياسية . . مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصراحتها » . أما الإسلام فهو يختص بنظام معين هو الخلافة ، ولكن هذا النظام قد انقلب الى ملك واصبح « ملوك المسلمين يحرون - سياستهم - على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية حسب جهدهم . فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية ، وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة وعصبية ضرورية . والاقتصاد فيها بالشرع أولاً ، ثم الحكاء في آدابهم والملوك في سيرهم » (712 ج 1) .

ان بحث ابن خلدون هنا ، قصير ومقتضب. وباستثناء « الخلافة » التي يعقد لها والمسائل المتفرعة عنها فصولاً عديدة ، فاننا لا نجد في المقدمة أية دراسة عميقة لأنواع الحكم الأخرى . وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال طالما طرحه الباحثون وهو : لماذا لم يشر ابن خلدون بأية إشارة الى أنظمة الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان ، خاصة منهم افلاطون في « الجمهورية » ، وأرسطو في « السياسة » ؟ هل لأنه لم يطلع على تلك النظم ، أم انه أهملها لكون التاريخ الإسلامي ، وهو ميدان أبحاثه ، لم يعرف أيأ منها حتى عصره ؟ يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في بحث له بعنوان : (ابن خلدون و ارسطو) (1) ان صاحب المقدمة قد اطلع على كتاب السياسة لأرسطو ، وعلى تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة للعلم الأول أيضاً . « وما دام قد اطلع على هذا التلخيص ، فهو بالضرورة قد عرف أنظمة الحكم التي أوردها ارسطو وتحدث عنها في كتاب الخطابة » ، ويضيف الدكتور بدوي قائلاً : « ان ابن خلدون قد عرف يقيناً أنظمة الحكم البيانية من ديمقراطية وموتاركية وأوليغارشية وارشقراطية وجمهورية واستبدادية مطلقة » . وبعد هذا يتساءل قائلاً : « ترى لماذا لم يتعرض لهذه الأنظمة في

1 - اعمال مهرجان ابن خلدون . منشورات المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية القاهرة .

بحثه في نظم الحكم في المقدمة « ١٠. ثم يجيب : « ان ابن خلدون لم يقصد في الواقع الى دراسة نظم المجتمع الانساني بصفة عامة ، بل اقتصر في بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الاسلامي ، والمغربي منه بصفة خاصة ، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الاسلامي وحده ... » وهذا المجتمع « لم يعرف انظمة الحكم اليونانية هذه ، بل عرف المجتمع الاسلامي نوعين من الحكم : الخلافة والمملك وبينهما دار نظام الحكم في الدول الاسلامية كلها » وينتهي الدكتور بدوي الى القول بأن ابن خلدون « هو صاحب منهاج تطبيقي ، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الانساني . ان بحثه موضوعي طوبولوجي وضعي ولهذا جاء وصفاً أكثر منه نظرياً^(١) . »

وسواء صح ما يؤكد الدكتور بدوي من أن ابن خلدون كان على علم بأنظمة الحكم التي تحدث عنها أرسطو ، أم لا ، فإنا نرى أن السبب الحقيقي في كون صاحب المقدمة لم يتعرض لتلك النظم ، ليس لأنه قد قصر أبحاثه على المجتمع الإسلامي ، وإنه لم يكن صاحب نظرية عامة قطه بل صاحب منهاج تطبيقي ، الشيء الذي يقبل مناقشة على كل حال ، بل ان السبب في إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان ، راجع في نظرنا ، إلى أن صاحب المقدمة كان يرى ان تلك النظم لم تطبق فعلاً . ان آراء افلاطون وارسطو وكذلك آراء الفارابي ، في السياسة وأنواع الحكم ، هي عند ابن خلدون داخلة في إطار علمي « الخطابة » و « السياسة المدنية » وهما العلمان اللذان حرص ابن خلدون على اثبات مخالفة موضوعها لموضوع علمه الجديد ، علم العمران ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل (2) .

إن الخطابة والسياسة المدنية « علمان » يبحثان في « ما يجب أن يكون

(1) المرجع المذكور ص 160 .

(2) انظر فصل : علم العمران موضوعاً ومنهاجاً ، ص 148 وانظر أيضاً المقدمة ص 414ج2

عليه كل واحد . . . في نفسه وخلقه » من أفراد المجتمع حتى يتحقق مجتمع « المدينة الفاضلة » ، هذه المدينة التي هي « عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع » وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير .

إن ما يهم ابن خلدون ، ليس ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري ، بل ان مقصوده الوحيد هو « بيان ما يلحق - هذا الاجتماع فعلا - من العوارض لذاته » (413 ج 2) . وبعبارة أخرى انه يعنى فقط بما حدث فعلا ، أي بـ « السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة » ، سواء كان ذلك بمقتضى الشرع ، أو بمقتضى العقل ، أو بمقتضى التغلب والقهر . ومن هنا حصر ابن خلدون أنواع الحكم التي عرفها التاريخ فعلا ، وإلى عصره ، في نوعين رئيسيين : الملك والخلافة ، وكلاهما يتطلب وجود الشوكة والعصبة .

على ان ابن خلدون لم يغفل « أنظمة الحكم اليونانية » وحدها بل أغفل أيضاً ، وبشكل مطلق ، ما نقله العرب عن الفرس من حكم سياسة وآداب ملوكية لقيت رواجاً متقطع النظير في الأدب السياسي في الإسلام .

لقد أغفل ابن خلدون كل ذلك للسبب نفسه وهو أن هذه الحكم والآداب لا تعنى بما هو كائن بل فقط بما ينبغي أن يكون وهو شيء التزم ابن خلدون عدم الخوض فيه منذ البداية .

أما لماذا انصرف ابن خلدون انصرافاً كلياً عن التفكير والبحث فيما ينبغي أن يكون ، فذلك راجع من جهة ، الى انه كان يرى أن الأمور تسير « بمقتضى طبائع العمران » ، لا بمقتضى رغبات الناس كما مئرونا ذلك من قبل . ومن جهة ثانية فإن ابن خلدون وهو الفقيه السني المتشدد لم يكن يرى أن هناك أية حاجة إلى التفكير النظري فيما ينبغي أن يكون عليه الحكم في الإسلام ما دامت الشريعة الإسلامية قد أجرت شؤون الاجتماع والحكم « على

منهاج الدين ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع ان الحكم الذي ينبغي أن يقوم في المجتمع الإسلامي ، هو في نظر ابن خلدون الحكم المبني على « سياسة دينية نافذة في الحياة الدنيا والآخرة » ، وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء (...) فالقصد بهم إنما هو دينهم المقضي بهم إلى السعادة في آخرتهم . . . ولذلك كان الحكم المبني على السياسة العقلية « مذموم » مثله في ذلك مثل حكم القهر والغلبة ، والسبب هو انه « نظر بغير نور الله (...) ان الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم (...) وأحكام السياسة إنما هي تطلع على مصالح الدنيا فقط (...) ومقصود الشارع من الناس صلاح آخرتهم » (517 ج 2) . ان سياسة الفرس ، وكذا أنظمة الحكم البيوتانية ، « قد أغنانا الله تعالى عنها في الملة » ، ولعهد الخلافة ، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب وأحكام الملك مندرج فيها » (712 ج 2) .

وإذا ، فإن « ما ينبغي أن يكون » مرسوم سلفاً ، سطرته الشريعة بأحكامها ، وشغصه النبي والخلفاء الأربعة من بعده في أحكامهم وتصرفاتهم واجتهاداتهم . وهذا شيء معروف ومدرس بما فيه الكفاية . أما « الجديد » حقاً ، والذي ينبغي الكشف عنه ، بل والذي يبرر انشاء علم العمران ، فهو البحث في الكيفية التي جرت بها الأمور ، وبيان الأسباب التي جعلت ما حدث ويحدث يختلف عما كان ينبغي أن يكون ، كما رسمته الشريعة . ومن هنا كان البحث في الخلافة يستهدف ليس فقط بيان أصولها ومسائله ، بل أيضاً ، وهذا هو المهم بالنسبة لعلم العمران ، البحث في الأسباب التي جعلت الخلافة تتقلب إلى ملك ، والتي جعلت هذا « الانقلاب » أمراً ضرورياً لا مفر منه .

ان ابن خلدون ، على الرغم من انه ، كسائر المسلمين ، كان يؤمن بأن

نظام الخلافة كما تم على عهد الخلفاء الراشدين هو أفضل نظام للحكم ، لم يكن يرى وجهاً لإمكانية استمراره أو إقامته من جديد ، لأن الأمور بطبيعتها كانت تقتضي زواله ، أي انقلابه إلى ملك . وهذا ما سيتضح من خلال استعراض آرائه في الموضوع ، في الفقرة الثانية .

4 - العصبية والخلافة :

لقد خص ابن خلدون مسألة الخلافة ببحث مستفيض استعرض فيه مختلف الآراء والنظريات التي قيلت فيها بأسلوب مركز واضح . وإذا كان قد مال في كثير من المسائل التي تعرض لها إلى تأييد موقف أهل السنة ، وهو واحد منهم ، فإن الفرض الحقيقي من البحث كله هو ، كما يتجلى للناظر المدقق ، إثبات أن نظام الخلافة كان خاضعاً في نشأته وتطوره لفاعلية العصبية كما شرحناها قبل . لقد بنى ابن خلدون نظريته في الحكم على العصبية ، وبما أن الخلافة نوع خاص من الحكم ، بل هو النوع الخاص بالإسلام ، فإن إثبات صواب وعمومية نظريته في العصبية ، كان يتطلب منه إقامة الدليل على أن الخلافة نفسها قد نشأت وتطورت ثم انقلبت إلى الملك بقتضى العصبية ذاتها . وهذه خلاصة رأيه في الموضوع :

يمكن إجمال المسائل التي دار حولها النقاش ، بين المتكلمين والفقهاء في موضوع الخلافة ، في النقاط الرئيسية التالية :

1 - هل نصب الإمام ، أو الخليفة ، واجب على المسلمين أم لا ؟ وإذا كان واجباً فما مدرك وجوبه : الشرع أو العقل ؟ وهل ترك الإسلام أمر تعيين الخليفة لاختيار المسلمين أم أنه نص على شخص معين تنحصر الخلافة في أعقابهِ ؟

2 - ما هي الشروط التي يجب توافرها في الخليفة ؟ ومن هم الذين يملكون الصلاحية لتعيين الإمام ، عند الفائزين بالاختيار ، ومن هم الخلفاء بعد النبي

عند القائلين بالنص ؟ وهل يجوز على الخليفة أن يخطيء ، وإذا أخطأ فهل يجوز خلعهم ، وكيف ؟

3 - وبناء على ذلك هل كانت خلافة الخلفاء الأربعة ، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، صحيحة أم لا ، وهل كان ترتيبهم التاريخي هو الترتيب المطلوب ، أم انه كان ينبغي أن يسبق اللاحق منهم السابق ؟ ثم هل يجوز تولية المفضل مع وجود الأفضل ؟

وكما هو معروف ، فقد اختلفت آراء الفقهاء والمتكلمين في هذه المسائل . ودون الدخول في التفاصيل ، يمكن القول بصفة عامة ، إن مختلف الآراء التي أدلوا بها في هذا الموضوع ، كانت تمكس في الحقيقة ذلك الخلاف السياسي الذين قسم المجتمع الإسلامي الى فرق وأحزاب ، أكثر مما كانت تعبر عن رأي مستقل وليد النظر والاجتهاد . ومن هنا كانت « نظرية » الخلافة عند المسلمين تصطبغ عبر العصور بطابع العصر الذي أثرت فيه ككل أو كأجزاء .

ولعل ابن خلدون أدرك هذه الحقيقة ، فلم يزوج بنفسه في الخوض في القضايا الجانبية ، وإنما نظر الى الخلافة ككل ، باعتبارها حدثاً تاريخياً له أسبابه ونتائجه .

لقد كانت الخلافة ، في نظر ابن خلدون ، وليدة ظروف المجتمع العربي الإسلامي ، وقد تطورت إلى الملك ، يفعل تطور هذا المجتمع نفسه : كانت القبائل العربية تعيش قبل الإسلام حياة شظف ومشفة ، فلم يكن اجتماعها تاماً (1) ، وإنما كانت تعيش جماعات متفرقة ، يغزو بعضها بعضاً

(1) المقصود بالاجتماع التام ، الكامل « مادة وصورة » ، أي الاجتماع الذي تقوم فيه الدولة وبالعكس منه الاجتماع الناقص .

وينهب القوى منها الضعيف . ولما قام الإسلام انقلبت حياة العرب رأساً على عقب . فبعد ان كانوا يأكلون « المقارب والحنافس ويفخرون بأكل العِلْهَز وهو وبر الإبل يموهه بالحجارة في الدم ويطبخونه » ، جاء الإسلام « فاجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ ، فزحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم بوعدهم بالصدق ، فابتنوا ملكهم واستباحوا دنياهم ، فزخرت بحجار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الفزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها » (542 ج 2) .

ان هذا الانقلاب الخطير قد استتبع بطبيعة الحال قيام نظم ومؤسسات ، وعلى رأس هذه النظم والمؤسسات اجتماع عصبية العرب المتفرقة ، في عصبية واحدة ، امتزج فيها التعصب للنسب العربي ، بالتعصب للدين الجديد الذي جاء إحياء لمة ابراهيم جد العرب . ان اجتماع عصبية العرب على هذا الشكل كان يستلزم بمقتضى طبائع العمران قيام نوع من الحكم ، أي نوع من السلطة تنظم صفوف المسلمين وتوجههم الى الجهاد ، خاصة بعد وفاة النبي حيث طرحت على المسلمين مشكلة « الخليفة » خليفة النبي في سياسة الدنيا وحراسة الدين .

وقد حلت هذه المشكلة دون كبير نزاع ، لأن القوم يومئذ كانوا ما يزالون مبهورين بالنبوة وبالأفاق الجديدة التي فتحتها أمامهم ويد « الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم ، وتزد خبر الساء بينهم ، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم » . « ولذلك لم يحتاج - في حل مشكلة الخلافة - الى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان وما يستفزه من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة ، فكان أمر الخلافة والملك والعهد - أي ولاية العهد - والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القيل » .

لقد كانت نشأة الخلافة ، إذن ، كغيرها من الحوادث الكبرى التي تمت

في صدر الإسلام ، مثل الفتوحات ، واستناد الحكم على النصفة والعدل ، وغير ذلك من الأمور التي يفخر بها المسلمون ويحنون إليها ، كل ذلك كان في نظر ابن خلدون من قبيل المعجزات وخوارق العادة . و « لما انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ، ثم بقاء القرون التي شاهدوها ، استحالت تلك الصبغة قليلا قليلا ، وذهبت الخوارق ، وصار الحكم للعادة كما كان » (556 ج 2) .

وهكذا انقلبت الخلافة ملكا لما انغمس العرب في النعم بكثرة الفنائم والفتوح ، وأصبحت طبيعة الظروف الجديدة تفرض « الانفراد بالجد واستئثار الواحد به » ، وكان ذلك على عهد معاوية . ولذلك فإن ما حدث في عهد معاوية من مظاهر الملك ، لم يكن باختياره أو تديبه . فلم يكن في إمكانه « أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر ، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة » (544 ج 2) .

على أن الشارع نفسه ، عندما أجرى الأمور في أوائل الإسلام بكيفية هي من قبيل المعجزات والخوارق ، لم يقل « المادة » اغفالا تاما . بل راعاها ، خصوصا في مسألة الخلافة التي اشترط فيها « النسب القرشي » . ان « الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرح من أجلها » . والحكمة من اشتراط النسب القرشي في الخلافة ليست « التبرك بصفة النبي ﷺ كما هو في المشهور ، وان كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصل . لكن التبرك ليس من المقاصد للشرعية كما علمت ، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها . واذا سبرنا وقسمنا (1) لم نجد الا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرقع

(1) السبر والتقسيم اصطلاح اصولي ، ومعناه حصر الملل التي يحتمل ان تكون احدها سببا في الحكم الشرعي ، ثم اختبار هذه الملل واحدة بعد اخرى الى ان يتم العثور على الملة المناسبة

الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن اليه الملة وأهلها وينتظم حبل الالفة فيها ، وذلك أن قريناً كانوا عصبه مضر وأصلهم وأحق الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبة والشرف . فكانت سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لفلهم . فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع اختراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم (...) فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب ، وهم أهل العصبة القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة » (525 ج 2) .

وهكذا ، « فإذا ثبت ان اشتراط القرشية ، إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبة والغلب ، وعلينا أن الشارح لا يخص الأحكام بحيل ولا عصر ولا أمة ، علينا أن ذلك إنما هو من الكفاية (1) فرددناه إليها ، وطردنا العلة (2) المشتبهة على المقصود من القرشية ، وهي وجود العصبة ، فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبة قوية غالبية على من معها لعصرها ليستبمعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحياية ، (526 ج 2) .

وإذن ، فإن الإسلام باشتراط النسب القرشي في الخلافة لم يعمل في الحقيقة إلا على تأكيد الأمر الواقع في عصر معين . بل ان الله إنما اختار رسوله من قرين لعلهم بقوة عصبيتهم ، وانها وحدها ، دون المصيبات الأخرى ، القادرة على حل لوائه والعمل على انتشار رسالته . ولو بحث الله

(1) الكفاية هي احدى الشروط الخمسة التي تشارط في الخليفة وهي : العلم ، والعدالة ، والكفاية (أي القسرة) ، وسلامة الخواص والاعضاء ، واللب القرشي . والذي يريد ان يخلو قوله هنا هو ان النسب القرشي ، باعتباره كان يمثل في صدر الاسلام العصبة الاقوى ، شرط يمكن ادماجه في شرط الكفاية .

(2) طردنا العلة : عمنها . والمعنى هو انه لما كان علة اشتراط النسب القرشي هي العصبة ، فان الواجب يستلزم تعميم العلة أي اعتبار العصبة الاقوى سواء كانت من هذا النسب أو ذاك .

الرسول في غير قريش ، وهي العصبية السائدة آنذاك ، لما تمّ لدعوته النجاح .
ولأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور لا بد فيه من العصبية ،
إذ المطالبة لا تتم إلا بها ، كما قدمناه ، فالعصبية ضرورية للغة ، وبوجودها
يتم أمر الله منها ، (538 ج 2) ، بل إنه لو بطلت العصبية « لبطلت
الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية » (540 ج 2) .

ها نحن هنا أمام إشكال جديد من اشكالات الفكر الخلدوني ، والذي
يتلخص في ماهية العلاقة بين الدين والعصبية باعتبارها إحدى طبائع العمران
الأساسية . لقد رأينا ابن خلدون يقرر قبل قليل ان نجاح الإسلام وقيام
الحلّافة على الشكل الذي قامت عليه أول الأمر من النصفة والعدل إنما كان
بعمونة إلهية : يحنود الملائكة والخوارق والمعجزات... ولكنه هنا نجد يعود
ليؤكد ان نجاح الدعوة المحمدية ، لم يكن ليتم لولا عصبية العرب ، وان الشارع
نفسه قد راعى هذه العصبية عندما بعث النبي محمداً وسط قريش ، كما راعاها
حينما « اشترط » النسب القرشي في الحلّافة على لسان الرسول . لا شك أن
هنا تناقضاً خطيراً واضحاً : أما أن يكون نجاح الإسلام قد تم بتدخل
القدرة الإلهية ، فهذا ما لا يمكن أن نؤاخذ عليه أي شخص يؤمن بالإسلام
كرسالة من السماء . وأما أن يكون نجاح الإسلام قد تم فقط بعصبية العرب ،
فهذا أيضاً ما لا يمكن أن يؤاخذ عليه رجل يرى أن كل ما يحدث في الكون
خاضع لضرورة قاهرة هي طبائع العمران ، أما أن يؤكد الإنسان هذا الأمر
وذلك في آن واحد ، فهذا عين التناقض !

فما الداعي إلى هذا التناقض إذن ؟ هل لأن ابن خلدون أراد من وراء
قوله بأثر الخوارق والمعجزات مسألة رجال الدين فقط ، أم انه فعل ذلك
تحت تأثير إيمانه وثقافته الدينية التي لم يتحرر تفكيره العقلاني منها بالمرة ،
أم ان هناك دافعاً آخر يجب البحث عنه ؟

الواقع ان ابن خلدون لم يكن هنا في موقف يتطلب منه اللجوء إلى

القول بالحواروق والمعجزات حتى «يستر» عقلانيته . فتصوره لطبائع العمران ،
والعصية إحداهما ، لا يبعد من الميدان ، المشيئة الالهية . ان طبائع العمران
عند ابن خلدون ، كما شرحنا ذلك سابقاً ، ليست شيئاً آخر غير الكيفية
التي اجري الله بها المادة في هذا الكون . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ،
فانه لم يكن مضطراً هنا لاقحام « الحوارق والمعجزات » ما دامت المعجزة
الكبرى والوحيدة التي لا تقبل المناقشة عند المسلمين هي معجزة القرآن ،
(باسلوبه ومعناه عند أهل السنة وإخباره بالغيب عند المعتزلة) . وإذن فان
تأكيد على ان الخلافة في أول أمرها كانت من قبيل المعجزات ، أي من
قبيل الأمور الحارقة للمادة ، المخالفة لطبائع العمران ، إنما يهدف الى سد
ثغرة معينة ، ان صح القول ، في نظرية العصية ذاتها . ذلك أن تأكيد ابن
خلدون من قبل بان الرئاسة - والخلافة نوع منها - لا تكون إلا في أهل
العصية ، ولا تنتقل إلا إلى الفرع الأقوى من فروعها ، الشيء الذي شرحناه
في الفصل السابق - ان تأكيده هذا لا يصدق على ما تم عليه الأمر بعد وفاة
النبي . فإذا كانت العصية الأقوى في عهد النبي هي عصية قريش ، فلقد كان
يجب - طبقاً لمنطق ابن خلدون - ان تنتقل الخلافة إلى الفرع الأقوى منها
وهو الفرع الهاشمي أو الأموي ، وهما الفرعان اللذان كانا يتنافسان على
الرئاسة قبل الإسلام وبعده ، كما يقول ابن خلدون نفسه . ولكن الذي حدث
هو غير ذلك تماماً . لقد انتقلت الرئاسة إلى أضعف فروع العصية العربية ،
فابو بكر الصديق كان تيمياً ولم يكن هاشمياً ولا أموياً . وابن خلدون
يعرف هذا جيداً . وهكذا يتضح ان إقحام صاحب علم العمران للحواروق
والمعجزات في أمر الخلافة عند نشأتها لم يكن إلا ترميماً لفكرته في طبائع
العمران عامة ، ولنظريته في العصية خاصة . وهذا تحايلٌ ذكي لا يصدر
إلا من فقيه مدرب على إصدار الفتاوى القائمة على «الحيل الفقيهية» المعروفة .
وقد سبق ان أشرنا من قبل إلى بعض الأمثلة التي لجأ فيها ابن خلدون إلى

مثل هذه الحيل لاتخاذ طبائع العمران التي جعل منها قانوناً صارماً يتحكم في الاجتماع البشري (1) .

لقد اراد ابن خلدون أن يمدد نظريته في العصبية حتى تشمل الخلافة ذاتها من أول نشأتها حتى تلاشيها . ولكن بما أن الخليفة الأول لم يكن من أقوى فروع العصبية القرشية صاحبة الرئاسة ، فقد كان يتعين عليه إيجاد مخرج ينقذ به نظريته ، ولم يكن هذا المخرج إلا « الخوارق والمعجزات » ، وهو مخرج يحقق له هدفين في آن واحد :

— الهدف الأول هو اتخاذ نظريته في العصبية التي تقتضي ان الرئاسة على القوم إنما تكون في « الفرع المخصوص بالغلب عليهم » وانها لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعهم . وبما ان الخلافة قد انتقلت بعد النبي إلى أبي بكر وهو من تيم اضعف فروع العصبية القرشية ، فان الحل — الحل المنقذ — هو القول بأن خوارق النبي ومعجزاته قد بهرت العرب والنسهم اعتبار العصبية « فكان امر الخلافة ، والملك والمهد — ولاية المهد — والعصبية ، وسائر هذه الأنواع مندرجا في ذلك القبيل » أي داخل في إطار المعجزات والخوارق .

والهدف الثاني هو اضافة نوع من الشرعية على حكم ملوك وقته الذين لم يكونوا عرباً ولا قرشين ، وذلك بتقريره طرد العلة من اشتراط القرشية ، وبالتالي الاقتناء بأنه يكفي في «القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها» ، وهذا تماماً هو ما فعله الفزالي عندما قرر — تأييداً للسلطان المستظهر واطفاء للشرعية على خلافته — انه « لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد ، مطاع ومتبع ، فنهض بالامامة وتولاهما بنفسه ، ونشأ بشوكنه وتشاغل بها ، واستتبعت كافة الخلق بشوكنه

(١) انظر الفقرة الثانية من الفصل الرابع .

وكفايته ، وكان موصوفاً بصفات الأئمة ، فقد انعقدت إمامته ، ووجبت طاعته ، فقد تعين بحكم شوكه وكفايته «^(١) .

5 - المصيبة « المهدي المنتظر » :

وما يؤكد ما ذهبنا إليه ، من ان ابن خلدون لم يقم بمسألة « الخوارق والمعجزات » في مسألة الخلافة الا لينفذ نظريته في المصيبة ، موقفه من مسألة المهدي المنتظر . ففي هذه المسألة نجده يضرب صفحاً بكل الأحاديث التي رواها معظم شيوخ الحديث كالبخاري وغيره ، ليؤكد فكرته الأساسية وهي « أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » سواء كان القائل بهذه الدعوة من نسل النبي أو من غير نسله . فلو كان ابن خلدون يريد مسألة الفقهاء ورجال الدين لما زج بنفسه في هذا الموضوع ، الذي كان في غنى عنه تماماً . ولكن بما أن هذا « المهدي المنتظر » لم يظهر ، رغم طول الانتظار ، وفوات المواعيد المحددة لظهوره ، فانه من الملائم جداً بالنسبة لابن خلدون التعرض للموضوع وتزييف ما قيل فيه ، وبالتالي إثبات وتأكيد ما قرره بشأن المصيبة والملك .

لقد تحدث ابن خلدون عن مسألة المهدي المنتظر ، في فصل طويل عقده بعنوان « في أمر الفاطمي وما يذهب اليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك » (725 ج 2) . وبعد ان استعرض مختلف الأحاديث التي تروى في شأنه ، ومختلف أقوال الصوفية وغيرهم ، انتهى إلى تأكيد ما يلي ، قال : « والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك انه لا تتم دعوة من الدين أو الملك ، الا بوجود شوكه عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه . ثم يرد على من يزعم بأن هذا المهدي المنتظر سيكون من نسل الفاطميين

(1) الفزالي . كتاب الاعتماد في الاعتقاد ، الباب الثالث في الامامة ص 97 القاهرة 1327 هـ .

أحفاد الرسول ، فيقول : ان هذا الزعم غير ممكن لأن « عصبية الفاطميين ، بل قریش أجمع ، قد تلاشت من جميع الآفاق ، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قریش . ولكنه حتى لا ينهم بإنكار فكرة المهدي تماماً ، وإيضاً لكي يؤكد نظريته في العصبية من جديد ، أضاف يقول : « إلا من بقي بالحجاز في مكة وينبع بالمدينة من الطالبين (...) منتشرون في تلك البلاد وغالبون عليها ، وهم عصائب بدوية متفرقون في مواطنهم وأماراتهم وآرائهم يبلغون آلافاً من الكثرة . فان صح ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا أن يكون منهم ، ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تم له شوكة وعصبية وافية بإظهار كلمته وحل الناس عليها . وأما على غير هذا الوجه ، مثل أن يدعو فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبة في أهل البيت ، فلا يتم ذلك ، ولا يمكن » (755 ج 2) ...

نعم هذا هو منطق النظرية ، ولكن ابن خلدون نسي انه قرر من قبل وفي إطار نظرية العصبية ذاتها « انه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية » (465 ج 2) ، وهو الفصل الذي فسر فيه كيف استطاع ادريس والعبيدون إقامة ملك ودول في وسط عصبية غير عصبيتهم ! فلماذا لا يكون لهذا الفاطمي « دولة تستغني عن العصبية » مثلاً حدث الأمر للادارسة والعبيديين وهم جميعاً من الفاطميين ؟

ويلحق بمسألة المهدي المنتظر هذه ، مسألة أخرى شغلت الناس عامتهم وخاصتهم ، وهي قضية « حدثان الدول » . والمقصود بها ولع الجميع بمحاولة التعرف على ما بقي من عمر الدول القائمة ، بل وعمر الدنيا أيضاً . وهي قضية عرفت رواجاً كبيراً في عصر ابن خلدون . لقد كان الناس رعايا وملوكاً ، عون من حين لآخر إلى الكهان والمنجمين وسائر من يدعي القدرة

على الغيب ، لمعرفة خبايا المستقبل . وقد عالج ابن خلدون هذه القضية باستفاضة . ومع أنه كان ذا نزعة روحية ، ومع إيمانه بتأثير العالم العلوي في العالم السفلي ، فإنه لم يكن يرى وجهاً لامكانية التعرف على ما سيحدث في المستقبل . فما سيحدث مرهون بطبائع العمران ، وطبائع العمران تقتضي أن ما حدث ويحدث هو قيام دول على أعقاب أخرى بحسب فساد عصبية الأولى وقيام عصبية الثافية بالمطالبة . أما ما يدعيه الكهان والمنجمون وغيرهم فلا يقوم له أساس ، لأنهم إنما يعتمدون فيما يدعون على استعمال الرموز والحروف الدالة على الأعداد ، يأخذون تلك الحروف من أسماء الملوك أو من آيات القرآن ويمبرون عنها بأعداد خاصة على طريقة حساب الجمل . ومثل هذه الأعمال والتصرفات لا تقدم ولا تؤخر في الأمر شيئاً « لأن دلالة هذه الحروف على الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية ، وإنما هي بالتواضع والاصطلاح » . نعم إن هذا الاصطلاح قديم مشهور ولكن « قدم الاصطلاح لا يصير حجة » (764 ج 2) . وكذلك الشأن في الرموز عامة ، سواء كانت رموز المنجمين أو السحرة المشعوذين ، فهي كلها موضوعة ، اصطلاح واضعها بينه وبين نفسه على معناها ودلالاتها ، ومن ثمة فهي لا تدل على شيء جديد مغيب ، بل تدل فقط على ما ضمنها صاحبها من المعاني والدلالات . « إن الرمز إنما يهدي إلى كشف قانون يعرف قبله ويوضع له » (780 ج 2) ومن ثمة فلا علاقة له بكشف الغيب إطلاقاً .

• • •

وخلاصة القول ، يرى ابن خلدون أن ذلك الأمل الذي يراود الناس من حين لآخر في ظهور منقذ يصحح الأوضاع ويقيم العدل ، ويعيد الأمور كما

كانت عليه أيام الخلفاء الراشدين ، أمل واه وسراب خداع . ان الواقع لا يرحم ، ولن يغير الواقع إلا من أمسك بقوة منه . وفساد الحكم ، وفساد الأوضاع عموماً ، هو نتيجة شروط وظروف موضوعية معينة لا ينفع في تغييرها وعظ ولا إرشاد ، ولا نسب ولا شعوذة ، بل ولا مجرد دعوة حق... ان الشيء الوحيد الذي به تتغير الأوضاع هو قيام شروط وظروف موضوعية جديدة ، وعلى رأسها قيام عصبية قوية بالمطالبة بالملك والقتال عليه . ذلك لأن « أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر » (469 ج 2) .

نعم ، لقد قامت الخلافة في الإسلام على أساس من العدل والنصفة ، ودوننا كبير مراعاة للعصبية . ولكن ذلك كان من قبيل « خوارق العادات » . وقد رجعت الأمور إلى طبيعتها ، وعادت العادة كما كانت من قبل ، واستقرت استقراراً .

ان نظام الخلافة وهو الحكم النموذجي في الإسلام لا يمكن أن يقوم من جديد - في نظر ابن خلدون - لغياب الظروف الموضوعية و « الأحوال الإلهية » التي عملت على قيامه . لقد انقلبت الخلافة إلى ملك انقلاباً كان لا بد منه ، لأن ذلك هو ما تقتضيه طبائع العمران . « ان الخلافة قد وجدت بدون ملك أولاً ، ثم التبتت معانيها واختلطت ، ثم انفرد الملك ، حيث انفصلت عصبية من عصبية الخلافة » (548 ج 2) . وقد حدث هذا تحت تأثير تطور الظروف وتبدل الأحوال . ذلك لأن « أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال » (399 ج 1) . ان عصر الخلافة قد انتهى وانقضى وهو أبعد ما يكون عن أحوال العصر « الحاضر » . « والمصور يختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل

والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه ،
(554 ج 2) .

لقد تشتت العصبية العربية وانحلت عراها وعاد العرب إلى ما كانوا عليه قبل قيامهم بالدين ، وأخذ الأمر منهم أقوام ذوو عصبية أخرى ، فتعددت الممالك والملوك وسيبقى الحكم متناقلاً في هذه العصبيات بل ستبقى الأوضاع كما هي إلا إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته ، فحينئذ يخرج - الأمر - من ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل ، (450 ج 2) .

الفصل الخامس

الدولة وتطورها

1 - الدولة العصبية

1 - مفهوم الدولة عند ابن خلدون

يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً . ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها الى العصبية الحاكمة ورجالها والعلاقات السائدة بينهم من جهة ، وبينهم وبين العصبية الخاضعة لهم من جهة ثانية . ولعل أكثر الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين في تأويلهم وشرحهم لأراء ابن خلدون في الدولة ، راجع الى هذه النقطة بالذات . ولذلك بات من الضروري ، قبل شرح آرائه وتحليلها في هذا الموضوع ، تحديد مفهومه ، أو على الأصح ، تصوراتهِ للدولة ، تحديداً يمكننا من وضع آرائه فيها في المكان الذي تستحقه .

ونجنباً لكل غموض أو التباس يمكن أن ننطلق في دراستنا هذه ، من هذا التعريف الذي نقترحه للدولة ، ومن وجهة نظر ابن خلدون : الدولة عند ابن خلدون هي « الامتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما » . ومن

هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدى نفوذها واتساع رقعتها ، وما يتناول استمرارها في الزمان ، أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها .

وهكذا ، فإذا نظر ابن خلدون إلى الدولة من حيث امتداد حكم العصبية الغالبة في المكان ، ولنقل من الناحية الأفقية ، وجدها نوعين: «دولة خاصة» ويقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين ، تابع ولو نظرياً لحكم عصبية عامة تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة فتشكل هكذا «الدولة العامة» . فالدولة البويهية مثلاً هي دولة خاصة بالنسبة للدولة المباسمية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات مما جعل منها دولة عامة . فالدولة العامة إذن هي الدولة التي لا تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع ، والتي قد تمتد سلطتها فعلياً إلى جميع المناطق الداخلية تحت نفوذها ، كما قد تكون سلطتها على بعض الأقاليم التي قامت فيها دول خاصة ، أو إمارات ، سلطة اسمية فقط . وبهذا الاعتبار فإن سلطة الدولة الخاصة «ملك ناقص» ، في حين أن سلطة الدولة العامة «ملك تام» .

أما إن نظر ابن خلدون إلى الدولة من الناحية العمودية ، أي من حيث استمرار حكم العصبية الغالبة ، في الزمان ، فهو يصنفها إلى صنفين : «دولة شخصية» وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة، مثل دولة معاوية ، أو دولة يزيد ، أو دولة هرقل ، أو دولة المأمون .. الخ . وهي بطبيعة الحال محدودة زمنياً بمدة حكم هذا الشخص . والصنف الثاني هو «الدولة الكلية» وهي مجموع الدول الشخصية التي يقمى أصحابها إلى عصبية واحدة ، خاصة كانت أو عامة . وبعبارة أخرى إنها مدة حكم عصبية ما . فالدولة الأموية مثلاً دولة كلية باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبيات العربية ، وهي عصبية بني أمية . والدولة العربية سواء كانت

أموية أو عباسية هي أيضاً دولة كلية باعتبارها دولة عصبية عامة واحدة هي عصبية العرب جميعاً ، وذلك في مقابل دولة الروم أو الفرس .

هذه هي انواع الدول عند ابن خلدون ، فأى منها يقصد عندما يتحدث عن « أطوار الدولة » ؟

يمكن القول بصفة عامة ان ذهن ابن خلدون ينصرف ، عند بيان نشأة الدول ومراحل تطورها ، إلى الدولة « الكلية العامة » ، أي تلك الدولة « التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد ، في مدة طويلة ، قائمين على ذلك بمصيبة النسب أو الولاء » (1) « ولا تكون فوق يدم يد القاهرة » (514 ج 2 - 884 ج 3) . فهو يبحث في تطور الدولة في المكان ، « الدولة العامة » ، وفي تطورها في الزمان ، « الدولة الكلية » .

2 - التطور في المكان : العصبية ورقعة الدولة .

يؤكد ابن خلدون مراراً وتكراراً ان قوة الدولة من قوة العصبية ، فـ « الدولة بالحقبة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة » . ومعنى ذلك ان العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في العمران هو العصبية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الالتحام والكثرة في العدد ...

فن حين الامتداد في المكان ، يتوقف مدى نفوذ الدولة وإتساع رقعتها على حال عصبيتها من جهة ، وحال العصبية في المناطق التي تحكمها ، او التي تريد بسط نفوذها عليها من جهة ثانية . فإذا كانت عصبية الدولة شديدة الالتحام والفاغون بها كثيري العدد ، وكانت العصبيات التي يريدون استتباعها او اخضاعها ضعيفة إما لقلّة عددها أو لعدم التحامها ، فان ملكهم سيكون اكثر اتساعاً ، وسلطتهم أقوى نفوذاً . أما إذا حصل العكس بأن كانت

(١) التعريف ص 314 .

عصية الدولة ضعيفة ، والعصيات الأخرى المناوئة لها قوية ، فان رقعة الدولة حينئذ ستبقى ضيقة ، ونفوذها سينحصر في الغالب في مركزها ، أي في المدينة التي اتخذت منها عاصمة لها . وفي كلتا الحالتين لا بد أن تقف رقعة الدولة عند حد فتتهي إليه ، لأن الدولة بالعصية ، وأهل العصية معها كثروا محدودو العدد ، وبيان ذلك كما يلي :

يقرر ابن خلدون كبداً أساسياً أن « كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تريد عليها » . (472ج2) . ولكن هذا لا يعني أن هناك حدوداً سياسية أو طبيعية قارة ودائمة هي المانعة من امتداد سلطة دولة ما خارج تلك الحدود ، بل ان الأمر بالعكس من ذلك ، فالعصية المؤسسة للدولة لا تقف في زحفها إلا حيث تقف بها قوتها . ففي المجتمع القبلي حيث الارتباط بالعصية أقوى من الارتباط بالأرض ، لا معنى للوطن ذي الحدود الطبيعية بالمفهوم الحديث . ان الدولة أو الوطن أو الأمة أو الشعب ، هذه المفاهيم التي تقترن في أذهاننا اليوم بوجود اقليم معين ذي حدود معلومة ، لم تكن أيام ابن خلدون وبالنسبة للمجتمعات التي جعلها موضوعاً لدراسته ، تعني إلا شيئاً واحداً ، وهو جماعة من الناس يرتبطون فيما بينهم بقرابة النسب ، قريباً كان أو بعيداً ، حقيقياً أو وهمياً ، دوناً إعارة كثير اعتبار لمناطق سكنهم ، لأن هذه المناطق كانت تتغير ، أو كان من الممكن أن تتغير ، من حين لآخر ، وحسب الظروف والأحوال .

وإذا كان لكل دولة حصّة من الممالك والأوطان ، كما يقرر ابن خلدون ، فذلك راجع إلى أن العصية الفازية لا بد أن تجدد نفسها ، معها توسعت ومها كانت قوتها ، في وضع لا يسمح لها بمتابعة الغزو ، إذا ما هي أرادت الاحتفاظ بالمناطق التي اكتسحتها والمناطق التي اخضعتها . وذلك لأن رقعة الدولة كلما اتسعت ، كانت حدودها محتاجة إلى حاميات أكثر . وهذه الحاميات لا يمكن أن تكون إلا من رجال الدولة وعصابتها : ان « عصابة الدولة وقومها

القائمين بها ، لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها ، لحمايتها من العدو وامضاء احكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك . فإذا توزعت المصائب على الثغور والممالك فلا بد من نفاذ عددها ، وقد بلغت الممالك حينئذ الى حد يكون ثغراً للدولة وتحملاً لوطنها ونطاقاً لمركز حكماء (473ج2) ، ولذلك كان «عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدتها على نسبة القائمين بها في القوة والكثرة (...)» فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصبيتها أكثر ، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً ، وكان ملكها أوسع « (474 ج 2) .

لكن اتساع نطاق الدولة أو ضيقه لا يتوقف فقط على عدد القائمين بها من حيث الكثرة والقلة ، بل يتوقف ايضاً على نوع عصبيتهم من جهة ، وحال عصبية المناطق التي يريدون اخضاعها من جهة أخرى... فإذا كانت عصبية أهل الدولة من نوع « العرب ومن في مناهم » كان ملكها أوسع من ملك عصبية البدو المقيمين في التلال والسهول ، على الرغم مما قد يتمتع به هؤلاء من كثرة في العدد . وذلك لأن البدو الرحل « أقدر على التغلب والاستبداد (...) واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم ولأنهم ينزلون من الأهليين منزلة المفار من الحيوانات المعجم » ، وانهم باعتبارهم خشونة العيش وشطف الأحوال أقدر من غيرهم على تحمل مشاق الغزو وطي المراحل ، بالإضافة إلى انه « ليس لهم وطن يرتافون منه » ، ولا بلد يمنحون اليه ، فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ، ولا يقفون عند حدود أفقهم ، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية « (447 ج 2) . ثم ان اجتماع عصبياتهم المطالبة إنما يكون بقيام دعوة دينية فيهم ، كما قدمنا ، والدعوة الدينية لا تعرف الحدود ، فهي دعوة إلى الناس كافة .

أما إذا كانت عصبية أهل الدولة من الصنف الآخر ، أعني البدو

القيمين ، فانهم بارتباطهم بالأرض لا يتجاوزون ما جاور مناطقهم الأصلية ويقتصرون في الغالب على الأراضي الخصبة منها ولا يمدونها الى المناطق القاحلة الجذباء إلا إذا كانت فيها طرق تجارية أو ثغور استراتيجية .

هذا من حيث اتساع نطاق الدولة تبعاً لنوع عصبية القائمين بها ، ولكن يجب ألا ننسى أن هناك عاملاً آخر مماثلاً يتحكم إلى حد كبير في مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها ، وهو حال المصيبة في المناطق التي تريد الاستيلاء عليها . فإذا كانت هذه المناطق كثيرة العصابات والقبائل فإنه سيكون من الصعب على المصيبة الفائزة استتباعها جملة لعدم وجود عصبية جامعة فيها ، تنضم بانضمامها المصيبات الفرعية الأخرى . وعلى العموم فإن « الأوطان الكثيرة القبائل والعصابات قل أن تستحكم فيها دولة ، وذلك لاختلاف الآراء والأهواء ، وإن كل رأي منها وهوى عصبية تمنع دونها فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذات عصبية ، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة » (476 ج 2) . وبالعكس من ذلك « الأوطان الحالية من المصيبات ، يسهل تهديد الدولة فيها ، ويكون سلطانها وازعاً لقلة المهرج والانتقاض ، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير عصبية » (478 ج 2) .

وكما تختلف رقعة الدولة اتساعاً وضيقاً باختلاف عصبية أهلها في الكثرة والقلة ، وباختلاف نوع عصبيتها وحال عصبية المناطق التي تريد الامتداد إليها ، تختلف سلطتها كذلك من حيث القوة والضعف تبعاً لقوة العصبية . والمقصود بقوة المصيبة هنا ، ليس الكثرة في العدد بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكونة لها . فكما أن التلاحم والانسجام يكونان أقوى في المصيبة التي تتولى الرئاسة على مجموع العصابات المنضوية تحت لوائها بالغلب أو بالتحالف ، فكذلك تكون سلطة الدولة أقوى ، حيث تقم هذه العصبية صاحبة الرئاسة ، وهي إنما تقم في المركز ، أي في العاصمة . من أجل هذا كانت « الدولة في

مركزها أشد ما يكون في الطرف والنطاق . وإذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه ، شأن الأشمة والأنوار إذا انبعثت من المراكز ، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه ، (473 ج 2) .

هذا من حيث سلطة الدولة ومدى اتساع نفوذها . أما من حيث اختلاف الآثار العمرانية للدول ، فإن هذا راجع أيضاً إلى حال عصبيتها . فإذا كانت الدولة قوية في أصلها ، أي قائمة على تجمع عصبي واسع ، اتسعت رقعتها ودام عهدها ، وكانت بالتالي أكثر تعميراً وأقوى عمراناً . « والسبب في ذلك ان الآثار إنما تحدث عن القوة التي كانت بها أولاً ، وعلى قدرها يكون الأثر . فمن ذلك مباني الدول وهياكلها العظيمة ، فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها ، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة في اجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه . فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا ، كان الفعلة كثيرين جداً وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها غتم العمل على أعظم هياكله » (496 ج 2) . وهذا كله يتوقف على قوة عصبية الدولة ، لأن الآثار العمرانية هذه « ليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم اليها اضطراراً ، بل لا بد من إكراههم على ذلك وسوقهم اليه مضطهدين بمصا الملك ، أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرتة إلا الملك والدولة » (830 ج 3) .

يتضح مما تقدم ان كل شيء في الدولة مرتبط بالعصبية : ان اتساع نطاق الدولة واستحكام سلطتها ، ومساهمتها في التشييد والعمران ، كل ذلك راجع إلى حال عصبيتها ، وحال عصبية الأقوام التابعة لها .

ليس هذا فحسب ، بل ان تبعية الدولة ومظاهر نشاطها العمراني للعصبية ، لا يتجلى في الناحية الأفقية فقط ، ناحية الامتداد في المكان ، بل

ان تبعية الدولة للمصيبة يتجلى بشكل أوضح وأهم في الجانب الثاني ، أي من حيث استمرارها في الزمان .

3 - التطور في الزمان : الدورة العصبية .

إذا كان ابن خلدون ، بخصوص رقعة الدولة ، قد قرر أن « كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها » كما شرحنا ذلك أعلاه ، فهو يقرر أيضاً ، وبخصوص استمرارها في الزمان ، « ان الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص » (485 ج 2) . والمقصود بـ « الأعمار » هنا ، المراحل التي يجتازها الشخص في حياته من طفولة وشباب وشيخوخة . والدولة ، مثل الشخص ، تنتقل من الطفولة (طور التأسيس) إلى الشباب (طور المظمة) إلى الشيخوخة (طور الهرم) .

وقبل أن نشرح هذا التطور ومراحله ، علينا أن نتفهم أولاً وقبل كل شيء ، ماذا يقصد ابن خلدون بـ « أطوار الدولة » ، هل يقصد بها ما نفهمه نحن اليوم من عبارة : « الدورة التاريخية » أم انه يعني بها شيئاً آخر ؟ ان تحديد مقصود ابن خلدون من أطوار الدولة سيزيل كثيراً من جوانب الغموض والالتباس التي تكتنف آراءه في الدولة وحركة التاريخ .

لقد شرحنا من قبل كيف ان العصبية نوعان : خاصة وعامة . وقلنا كذلك ان الرئاسة ، وبالتالي الملك ، هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تشكل معها عصبية عامة واحدة . وبما ان الرئاسة « إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية » وانها « لا تنتقل الا إلى الأقوى من فروعه » (429 ج 2) ، فان تطور الدولة ، أو أطوارها ، لا تعني في ذهن ابن خلدون الا هذه العملية ذاتها ، عملية انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر داخل المصيبة الغالبة .

فالمسألة إذن ، وفي هذا النطاق ، لا تتعلق بدورة اجتماعية تاريخية ، كما يتبادر إلى ذهن الكثيرين ، وإنما يتعلق الأمر فقط بـ « دورة عصبية » ، أي بانتقال الحكم والسلطة من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصبية عامة واحدة .

هناك إذن ، استمرار في الدولة - الدولة بالمفهوم الحديث - وبالتالي هناك استمرار في الحضارة والعمران داخل حكم العصبية العامة . ان انتقال الحكم من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة ، لا يؤثر لا في الحضارة ولا في العمران جملة . يقول ابن خلدون : « وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنو شروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد ، فأشغافها متعاقبة على العمران حافظلة لوجوده وبقائه وقريبة الشبه بعضها من بعض ، فلا تؤثر كثير اختلال - في العمران - لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة ، وهي مستمرة على أشغاف الدولة » (884 ج 3) .

أما إذا انتقل الحكم من عصبية عامة كبرى إلى عصبية مماثلة ، لا تربطها بها أية رابطة عصبية ، فيحتمل أن يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيماً وكبيراً . وهذا «الخلل العظيم» إنما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم ...» (1)

ففي هذه الحالة فقط يمكن الحديث عن «الدورة الاجتماعية» بمعنى انتقال الحضارة من أمة إلى أخرى . وليس هذا الانتقال هو الذي يعنيه ابن خلدون

(1) يضيف ابن خلدون إلى ذلك « أو بني أمية أو بني العباس كذلك » . ولعله ينظر إلى هاتين الدولتين باعتبار أن الأولى منها من عصبية عربية محض ، والثانية من عصبية فارسية في الغالب ، وبالتالي فإن عصبية كل منها لا تربط بالآخرى أية روابط عصبية .

عندما يتحدث عن أطوار الدولة ويجدها في ثلاثة أجيال تتم في مدة 120 سنة . بل إنما يعني بذلك ما عبرنا عنه سابقاً بـ «الدورة العصبية» .

وإذن فمن الخطأ القول إن ابن خلدون يرى أن الدورة الاجتماعية (أو التاريخية أو الحضارية) ، تتم حسب ما حدده للدولة من أطوار . ان المسألة بالنسبة لصاحب علم العمران لا تعني الدورة الاجتماعية كما تصورهما فيكون مثلاً ، وإنما تعني فقط تناوب العصبية الخاصة على الحكم في اطار عصبية عامة واحدة .

على أن ابن خلدون يشير فعلاً إلى مثل هذه الدورة الاجتماعية الحضارية الكبرى ، ولكنه لا يحدد مدتها بأطوار معينة . يقول مبرزاً بين الدورتين ، العصبية ، والحضارية : «... فإذا انقرضت دولة ، فإنما يتناول الأمر منهم - أي من أشخاص العصبية الحاكمة - من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرف لها التسليم والانتقاد ، وأونس منها القلب لجميع العصبية . وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم ، لأن تفارقت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد . ختمت إذا وقع في العالم تبدل كبير من تحويل ملة أو ذهاب صرأت أو ما شاء الله من قدرته ، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يآذن الله بقيامه بذلك التبدل ، كما وقس لضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم ، بعد أن كانوا مكبوحين عنه احتقاراً» 450 ج 2 .

وهكذا فإن نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة ، يجب ان نحصرها في إطارها الذي وضعها فيه ، اطار انتقال الرئاسة والملك ، من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمع عصبي واسع . وبعبارة أخرى ، إن المضمون الواقعي والتاريخي لنظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، هو الدول الإسلامية في تعاقبها وتزاحمها واختلاف العصبية المؤسسة لها منذ بدأ التاريخ الإسلامي إلى عصر ابن خلدون .

4 - تطور الدولة : مستوياته وعوامله .

يدرس ابن خلدون تطور الدول ، بناء على المعاني التي يعطيها لها ، باعتبارها امتداد حكم عصبية ما في الزمان ، يدرس هذا التطور من خلال كون الدولة : (1) شخصاً يملك ، (2) عصبية تحكم . (3) عصبية غالبية وأخرى مغلوبية . وهذا يعني ان الدولة تتطور ، في آن واحد ، على ثلاثة مستويات . فما هي هذه المستويات ، وما هي العوامل الفاعلة في كل منها ؟

1 - المستوى الاول : إذا نظرنا إلى الدولة باعتبارها ملوكاً متعاقبين على الحكم ، نجدها «تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متعددة (...) لا تعدو في الغالب خمسة أطوار :

— «طور الظفر بالغبية وغلط المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد (...) لا ينفردونهم بشيء منه ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزال بعد بمجالها» .

— «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للسامحة والمشاركة . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع ، والاستكثار من ذلك لجذب انوف عصبية وعشيرته المقاسمين له في نسبه ، الضاربين معه في الملك بثل سهمه» .

— «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وتبعد الصيت ، فيستفرغ (صاحب الدولة) وسعه في الهباية ... وتشييد المباني ... وإجهازة الوفود ... واعتراض (استعراض) جنوده وادرار ارزاقهم ... فيباهي بهم الدول المسالمة ويهرب الدول المحاربة» .

— «طور القنوع والمسالمة ، ويكون صاحب الدولة في هذا قائماً بما بنى أولوه» ، سلفاً لأنظاره من الملوك وامثاله ، مقلداً للماضين من سلفه» .

— «طور الامراف والتبذير ، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع اولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطاته وفي مجالسه ... مستفسداً ليكتسب الأولياء من قومه وصنائع سلفه... فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمع الذي لا تكاد تخلص منه ، ولا يكون لها منه برء ، الى ان تنقرض» 493 - 496ج2 .

هذه الاطوار الخمسة التي تجتازها الدولة باعتبارها شخصاً يملك ، مرتبطة وموازية لنفس الاطوار التي يمر منها الحسب خلال تعاقبه في الملوك واحداً بعد الآخر . فكما ان الملك غاية طبيعية للعصبية ، كما شرحنا ذلك سابقاً ، فهو أيضاً «غاية لكل مجد ، ونهاية لكل حسب» 445ج2 .

وكما تفسد العصبية يفسد الحسب المكل لها . وفساده راجع الى ان وارثه يستفيد منه دون ان يعمل من جانبهِ ، في الغالب ، على تعزيزه واتساعه . لذلك كانت نهاية الحسب التلف والاضمحلال ، وغالباً ما لا تتمدى مدته «في العقب الواحد اربعة آباء» .

ويشرح ابن خلدون السر في تحديد الحسب في العقب الواحد بأربعة آباء ، وهو ما يوازي عنده مائة وعشرين سنة ، فيقول : «... وذلك ان باني المجد عالم بما عناه» في بنائه وحافظ على الحلال التي هي سبب كونه ويقائه . وابنه من بعده مباشر لأبيه ، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه ، إلا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المصافي له ، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، مقصر عن الثاني تقصير القلة عن المجتهد ، ثم إذا

جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة واضاع الحلال الحافظة لبناء مجدهم واحترها ،
وتزم ان ذلك البنيان لم يكن بمعانة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم
منذ اول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس يعصاة ولاخلال ، لما يرى من التجارة
بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم انه النسب فقط ،
فربما بنفسه عن أهل عصبته ، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من
استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الإستتباع من الحلال . . . فيحتقرهم بذلك
فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواء من أهل ذلك المنبت ومن
فروعه في غير ذلك العقب للاذعان بعصبيتهم ، كما قلناه ، بعد الوثوق بما
يرضونه من خلاله ، فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الأول وينهدم بناء بيته ،
(435 - 436 ج 2) .

وهكذا فتطور الدولة ، في هذا المستوى ، إنما يعني في ذهن ابن خلدون ،
تطور علاقات الملك مع أهل عصبته . واذا كان قد ربط بين هذا التطور
والمراحل التي يمتازها الحسب في العقب الواحد ، فذلك لأن الملك وراثي
مثله مثل الرئاسة . ولكن لما كانت الدولة هي دولة العصبية الغالبة فان الملك
إنما يستمد سلطته من هذه العصبية نفسها ، فاذا انحرف عن المؤهلات التي
برأته منصب الرئاسة عليها ، نصبت غيره مكانه ، وبذلك ينتقل الملك من
فرعه إلى فرع آخر من نفس البيت صاحب الرئاسة داخل العصبية الحاكمة
ذاتها .

وهكذا يبدو واضحاً ان التطور المعني هنا هو ذلك الذي يحصل داخل
البيت المالك : انه تمبير عن الصراع من أجل ثمرات الملك بين الأسرة
المالكة والأمر المرتبطة معها بالنسب القريب . واذا كان ابن خلدون قد
فسر هذا التطور بمسألة الحسب هذه ، فان وراء تطور الحسب والملك معاً

عوامل أخرى سيكشف عنها عندما يتناول بالدرس تطور الدولة في المستويين الثاني والثالث .

2 - المستوى الثاني : اذا كان تطور الدولة ، باعتبارها شخصاً يملك ، راجعاً الى الحسب ، فان تطورها باعتبارها جماعة تحكم ، يرجع إلى حال المصيبة في هذه الجماعة ، أي إلى مدى تدرج المصيبة في أهل الدولة من القوة إلى الضعف ، من الالتحام والتعاقد ، إلى الانحلال والتعاذل . فكيف يتم هذا التطور ، وما هي عوامله ؟

يحمد ابن خلدون عمر الدولة ، بهذا الاعتبار ، في ثلاثة أجيال لا تتعدها في الغالب . والمقصود هنا ، ليس الأجيال ذاتها ، بل حال المصيبة في كل منها . ومن ثمة فان تطور الدولة بهذا المعنى إنما يعني تطور حال المصيبة في الأجيال المتعاقبة الحاكمة . وهنا يجب أن نتذكر ما قلناه من قبل في شأن نقطة المصيبة وفسادها .

ان الجيل الأول من المصيبة الحاكمة ، هو ذلك الجيل الذي قام بالثورة ، فهو جيل بدوي : نشأ في البادية وربي فيها واكتسب أخلاقه وطباعه ، وعلى العموم مختلف مظاهر شخصيته وسلوكه ، من الظروف السائدة في المجتمع البدوي ، القبلي . ورغم انتقاله إلى الحضرة فان قرب عهده بـ «عروية البداوة» يحمله لا يزال « على خلق البداوة وخشونتها وقوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشترائك بالمجد ، فلا تزال بذلك سورة المصيبة محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف ، وجانهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبين » . أما الجيل الثاني فهو يختلف عن الأول اختلافاً كبيراً . ان هذا الجيل قد ربي في أحضان الملك والرئاسة ، ونشأ بالعامية ، قلب المجتمع الحضري .

وبما أن « الإنسان ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته ومزاجه » ، فإن حال هذا الجيل ستكون ، قطعاً غير حال الجيل الأول . لقد تحولت حاله « بالملك والترف من البداوة الى الحضارة » ، ومن الشظف الى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بمض الشئ وتؤنس منهم المهانة والخضوع . . ولكن بما ان أفراد هذا الجيل قد « أدركوا الجيل الأول وياشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسميهم إلى المجد ومراميمهم في المدافعة والحماية » ، فلا يسمهم ترك ذلك بالكلية ، وان ذهب منه ما ذهب ، ويكون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم . . فالجيل الثاني إذن جيل وسط ، لم يفرق في الحضارة الى الدرجة التي ينسب معها خلق البداوة بالمرة .

أما الجيل الثالث والأخير ، فإن افراده « ينسبون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه (*) من النعم وخضارة العيش ، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جهة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم ، وتسقط العصبية بالجملة ، وينسبون الحماية والمدافعة والمطالبة (. . .) فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسوام من أهل النجدة ، ويستكثر بالموالي ، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حلت » (486 - 487 ج 2) .

. . .

(*) تفنقوا النعم : استمتعوا به .

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية ، وهي أن تطور الدولة عند ابن خلدون ، إنما يعني تطور الأساس الذي قامت عليه : العصبية والحسب . وقد فصل ابن خلدون بين تطور الدولة كشخص يملك ، وتطورها كمصيبة خاصة تحكم ، لاختلاف دائرة مفعول كل من العصبية والحسب .

إن دائرة مفعول الحسب محدود بمحدود العصبية الحاكمة ، أما العصبية فمفعولها يمتد إلى التجميع العصبي كله ، أي إلى تلك العصبية العامة الجامعة التي قامت بالمطالبة والثورة . ولما كانت العصبية إنما تقوم على المصلحة المشتركة ، وبما أن الحسب إنما هو بالخلال الحميدة ، فإن فساد تلك الخلال يستلزم فساد ذلك «المقد الضمني» بين الشخص الحاكم وعشيرته ، فتكون النتيجة تفكك عرى التضامن الذي هو ثمرة النسب ، وهكذا تفسد العصبية بفساد الحسب مع بقاء النسب كما كان من قبل .

ومن هنا يتضح أن تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك وعصبية تحكم ، إنما يعني في ذهن ابن خلدون ، تطور العلاقات الداخلية بين الشخص صاحب البيت والرئاسة ، وبين العصبية أو العصبيات التي ينتمي إليها هذا البيت الحاكم . فالمسألة هنا تعني أولاً وأخيراً ، تطور الأمور داخل العصبية الحاكمة ، فهو تطور ذاتي - داخلي . وهكذا فتحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال إنما يعني في الحقيقة تحديد المدة الزمنية اللازمة لانفكاك عرى التضامن العصبي على نطاق الأوسع نطاق العصبية الحاكمة . مثلاً أن حصر أطوار الدولة في خمسة هو في الحقيقة تحديد للمراحل التي يتدرج فيها الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف ، من الفاعلية إلى الفساد ، داخل نطاق البيت الحاكم ، أو - بعبارة ابن خلدون - «الفرع المخصوص بالرئاسة» .

وإذا كان ظاهر كلام ابن خلدون يدل على أن عوامل هذا التطور هي

عوامل سيكولوجية واجتماعية محض: الاشتراك في المجد ، بقاء خلق البداوة ، الاستبداد ، نسيان عهد البداوة ، التقليد ، التقصير .. الخ ، فان هناك وراء هذه المظاهر النفسية الاجتماعية عوامل اخرى موضوعية ، عوامل اقتصادية في حقيقتها وعمقها ... هذا ما سينكشف لنا من خلال دراسة تطور الدولة على المستوى الثالث ، المستوى الأعم ، الذي يضم كلية الدولة ، باعتبارها شخصاً يملك ، رصبة تحكم ، وعصبيات مرووسة مغلوطة على أمرها ، كما سنين في الفصل التالي :

الفصل السادس

الدولة وتطورها

2 - من خشونة البداوة الى رقة الحضارة :

ميزنا في الفصل السابق ، بين ثلاث مستويات لتطور الدولة وهو شيء يفرضه اختلاف تصور ابن خلدون للدولة باختلاف الزاوية التي ينظر منها إليها ، أو الجوانب الذي يدرسه منها . وإذا كان تطور الدولة من خلال تطور الحسب داخل البيت المالك ، وتطورها من خلال حال العصبية داخل العصبية الحاكمة ، إنما يعني شيئاً واحداً ، وهو تطور العلاقات داخل الجماعة التي قادت الثورة وتسلمت الحكم ، فإن الدولة تبعاً لذلك ، تتطور ككل ، حاكمين ومحكومين ، على نفس الوتيرة تقريباً . وتطورها في هذا المستوى العام ، داخلي وخارجي معاً : داخلي - ذاتي بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً ، وخارجي بمعنى أنه عبارة عن المراحل التي تحتازها العلاقات بين العصبية الغالبة الحاكمة ، وبين العصبية المغلوبة المحكومة . وبما أن هذه العلاقات الخارجية قائمة لنوع العلاقات الداخلية السائدة بين أهل العصبية الحاكمة ، كما سنبين بعد قليل ، فإن هذا التطور العام للدولة الكلية العامة سيسير على نفس الخط ، وسيجتاز نفس المراحل : مرحلة الإلتحام والقوة ، مرحلة

الاستبداد والمجد ، ثم مرحلة التفكك والضعف .

وهكذا فالدولة ككل ، تجتاز ثلاثة أطوار رئيسية : طور التأسيس والبناء ، طور العظمة والمجد ، طور الهرم والاضمحلال . فلندرس إذئذ ، بشيء من التفصيل ، خصائص ومميزات كل من هذه الأطوار الثلاثة ، ولنحاول اكتشاف العوامل التي تحكم فيها كلا أو بعضاً . إن ذلك سيمدنا بعناصر جديدة ستمكننا ، بالإضافة الى العناصر التي توفرت لدينا من قبل ، من استشفاف العوامل الأساسية التي تحكم في التجربة التاريخية - العمرانية ، التي جعلها ابن خلدون موضوعاً لعمله الجديد : تجربة التاريخ الإسلامي إلى عهده .

1 - طور التأسيس والبناء :

يتميز الطور الأول من أطوار الدولة - في هذا المستوى العام - بخصائص ومميزات معينة أهمها ما يلي :

أ - استمرار العصبية ، بالمفهوم الذي شرحناه من قبل ، أي سيطرة الأنا العصبي على الأنا الفردي داخل العصبية التي استلمت الحكم والسلطة . إن العصبية الغالبة في هذا الطور ، تعتبر الحكم مغنياً لها ككل ، ورئيسها يعتبر نفسه ، بدوره ، واحداً منها ، بل خادماً لها ، وفق التقاليد البدوية القبلية : فهو « لا ينفرد دونهم بشيء » ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية « (494 ج 2) » وهم « ظهراؤه على شأنه ، وهم يقارع الخارجين على دولته ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله ، لأنهم أعوانه على الغلب ، وشركاؤه في الأمر ، ومساهموه في سائر مهاته » (507 ج 2) . وهكذا فالعلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة ، في هذا الطور ، تقوم على أساس « الديمقراطية القبلية » أو ما يسميه ابن خلدون بـ « المساهمة والمشاركة » .

ولما كان « الجاه مفيداً للمال » كما قررنا من قبل ، فإن المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة . وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بكامل الوضوح فيقول : « ان الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصية ، بمقدار غنائمهم وعصيتهم ... فرئيسهم في ذلك مُتجاف لهم عما يسمون اليه من الجباية ، معترض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم ، فله عليهم عزة ، وله اليهم حاجة . فلا يطير في سهانه (1) من الجباية إلا الأقل من حاجته ، فتجد حاشيته لذلك وأذياله من الوزراء والكتاب والموالي ، بملقين في الغالب ، وجاههم متقلص لأنه جاء بخدومهم ، ونطاقه قد ضاق بمن يزاحه فيه من أهل عصبيته » (675 ج 2) . إن السلطة هنا وما يتبعها من جاه ونفوذ وثروة هي جميعاً لأهل العصية كلهم . أما الموظفون الذين قد يضطر رئيس العصبة الى الاستعانة بهم في تسيير أمور الدولة ، فلا يناهم إلا القليل الأقل ، فهم لا يشاركون أهل العصية الغالبة في ملكهم ولا في ثمرات هذا الملك ، وإنما ينالون أجورهم ، ويكسبون بعض الجساء لكونهم فقط ، خداماً للرئيس ، انهم ليسوا شركاء في المجد ، بل خدام العصية صاحبة المجد والرئاسة .

ان العلاقات السائدة داخل العصية الحاكمة في هذا الطور الأول من أطوار الدولة هي بكلمة واحدة : **المساهمة في السلطة ، والمشاركة في الثروة الناجمة من الغنائم ، غنائم النصر .**

وما دام الأمر كذلك ، أي ما دام « المجد مشتركاً بين العصابة ، وكان معيهم له واحداً ، كانت همهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة ، لاسوة في طموحها وقوة شكايتها ومرماهم إلى المزم جميعاً ، وهم يستطيعون الموت في بنصاء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فسادهم ... » (482 ج 2) ،

(1) أي لا ينال هو شخصياً ، من الجباية إلا الأقل ، إيثاراً لقومه على نفسه .

ولذلك تكون الدولة في هذا الطور ، قوية مرهوبة الجانب ، نافذة الكلمة على جميع المناطق التي يمتد إليها سلطانها ، لأن ولايتها في هذه المناطق هم أفراد العصبية الحاكمة وقوادها ، وكل منهم يعتبر نفسه جزءاً من العصبية يخدمها وتخدمه . فالمصلحة الشخصية للحاكم ، مهما كان المستوى الذي يحكم فيه ، مستمدة من المصلحة العامة للعصبية الحاكمة ، ولذلك فلا تناقض بين مصلحته ومصلحة عصبته ككل .

ب - والخاصة الثانية التي يمتاز بها هذا الطور ، طور التأسيس ، هي أن علاقات الدولة برعيتهما من جنس علاقات أفرادها بعضهم مع بعض . فإذا كانت العلاقات القائمة بين أهل الدولة ، أفراد العصبية الحاكمة ، هي علاقات مشاركة ومساهمة ، فإن علاقاتها مع أهل المصبيات الذين أصبحوا تحت سلطتها ، ومع سكان المناطق الخاضعة لنفوذها ، هي أيضاً علاقات تلمس بكثير من الرفق والتسامح لأنها صادرة عن الخلال الحميدة التي جعلت العصبية الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة ومن ثمة الملك . وهكذا ، فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم ، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله (...) علنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم ومن الخلال التي تكون شاهدة لهم بالملك إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الاحساب وأصناف التجار والفرباء وانزال الناس منازلهم ، وذلك ان إكرام القبائل وأهل المصبيات والمعاشر لمن يناهضونهم في الشرف ويحافظهم حبل العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المكرم (بالفتح) أو التماس مثلها منه . وأما أمثال هؤلاء أي التجار والعلماء . الخ - فمن ليس لهم عصبية تتقى ولا جاه يرتجى ، فيندفع الشك في شأن كرامتهم ويتمخض القصد فيهم أنه للبعد ، وانتحال الكمال في الخلال والإقبال على السياسة بالكلية . لأن

إكرام اقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه ، وإكرام الطارين من أهل الفضائل والخصوصات كمال في السياسة العامة : فالصالحون للدين ، والعلماء للجنم اليهم في إقامة مراسم الشريعة ، والتجار للتغيب حتى تعم المنفعة بما في أيديهم ، والغرباء من مكارم الأخلاق وانزال الناس منازلهم من الانصاف وهو العدل ، فيعلم بوجود ذلك من عصبيته انتاؤهم للسياسة العامة وهي الملك « (446 - 447 ج 2) .

تلك هي الحال التي تؤهل للرئاسة والملك . وواضح إن الإتيان بها يتطلب أن يكون صاحبها رئيساً أو ملكاً بالفعل ، أو على الأقل في طريقه إلى الرئاسة العامة أي الملك . ومن هنا كانت هذه الحال لا تتحقق إلا في طور تأسيس الدولة .

وباختصار يمكن القول ان علاقة صاحب الدولة مع أهل عصبيته مبنية على سياسة كسب القلوب : قلوب أفراد عشيرته وأهله الأقربين والأبعدين . أما سياسة المصيبة الحاكمة مع العصبية المغلوبة ، فهي أيضاً تستهدف كسب ولائها ومناصرتها . إن العلاقات السائدة إذن ، سواء على مستوى السياسة الخاصة ، أو مستوى السياسة العامة هي علاقة « كسب القلوب » بكل ما تنطوي عليه هذه العبارة من معنى .

ج - والخاصة الثالثة التي يتميز بها طور التأسيس ، تتعلق بالسياسة المالية للدولة . وهي سياسة تابعة للأساس الذي أقامت عليه سلطتها وبنت عليه مجدها . فإذا كان هذا الأساس هو الدين ، كانت سياستها حينئذ قائمة « على سنن الدين » فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية ، وهي قليلة الوزائع ، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت ، وكذا زكاة الحبوب والماشية ، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية وهي حدود لا تتمدى » ، أما ان كان الأساس الذي قامت عليه الدولة هو

العصبية وحدها ، فان سياستها المالية في هذه الحالة لا بد أن تكون مبنية على خلق البداوة « والبداءة تقتضي المسامحة والمكاملة والجناس والتجاني عن أموال الناس ، والفقلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر ، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة (1) والوزيمة التي تجمع الأموال من مجموعها. وإذا قلت الوظائف والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه ، فيكثر الأعمار ويتزايد محصول الاختباط بقلة المغموم ... » (668 ج 2) . ثم ان الدولة في هذا الطور ، ونظراً لقرها من حياة البداءة « تكون قليلة الحاجات لعدم الثرف وعوائده ، فيكون خرجها وانفاقها قليلاً ، فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها ، بل يفضل منها كثير من حاجاتهم » . (670 ج 2) . يتضح من ذلك أن السياسة المالية للدولة في هذا الطور ، سواء قامت على أساس الدين أو على العصبية بمفردها ، سياسة مبنية على الاقتصاد في النفقات وعدم الاشتطاط في الضرائب . والنتيجة التي تحصل من هذه السياسة هي : كسب رضى الرعية من جهة وتراكم المال وتراكمه في يد الدولة من جهة ثانية . ذلك لأن اقتصاد أهل الدولة في النفقات لا يسمح بنمو الفوارق بينهم وبين رعاياهم ، من جهة ، كما يجعلهم في غير حاجة إلى الضغط والاستغلال . أما خفض قيمة الضريبة أو الوزيمة فانه يعود على الدولة بأموال كثيرة لكثرة من يدفعها من أفراد الرعية . فإذا « كثرت اعداد تلك الوظائف والوزائف كثرت الجباية التي هي جملتها » .

والخلاصة ان سياسة الدولة في هذا الطور تقوم على ثلاثة أسس سليمة : (1) نظام « المشاركة والمساهمة » والتسيير الجماعي في اطار العصبية الحاكمة ، وهذا عنصر مهم وأساسي في الحفاظ على الوحدة والالتحام داخل الجماعة (الغالبية الحاكمة. 2) سلوك سياسة كسب الغلوب وإزالة الناس منازلهم ،

(1) انظر في ملحق المصطلحات معنى وظيفة ووزيمة ، والفرق بينها .

وهذا ما يضمن للدولة ولاء مختلف الفئات التي يسري عليها حكمها . 3)
الاقتصاد في النفقات وعدم الغلو في فرض الضرائب والجبايات ، وهذا يؤدي
بطبيعة الحال إلى خلق جو من الاطمئنان والازدهار ، فيزداد ولاء الرعية
للدولة وتمسكهم بمصابتها .

والنتيجة المحتومة من مثل هذه السياسة هي ظهور برادر الرخاء والرفاهية
في صفوف مختلف الفئات ، الحاكمة منها والحكومة على السواء ، وبذلك
تدخل الدولة في الطور الثاني ، طور العظمة والمجد .

2 - طور العظمة والمجد .

يتميز هذا الطور ، هو الآخر ، بخصائص ثلاث ، تكاد تتناقض بميزات
الطور الأول ، وهي نتيجة الرخاء الذي ساد الدولة في آخر الطور السابق .
وهكذا فبدلاً من خشونة البداوة تبدأ «دقة الحضارة» ، وبدلاً من المساهمة
والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد ، وعوضاً من اعتماد صاحب الدولة
على عصبية وعشيرته يلجأ إلى الموالي والمصلحين الذين يأخذ في الاعتماد
عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصبية ، كل ذلك نتيجة تدخل العنصر
الاقتصادي في الميدان بشكل أكثر وضوحاً وأشد تأثيراً ، مما يبرز المصالح
الخاصة الشخصية التي تتناقض مع المصلحة المشتركة التي كانت أساس
العصبية والملك ، وفي ما يلي تفاصيل هذا التحول الخطير .

أ - الخاصية الأولى وهي ، البدء في الانتقال من البداوة إلى الحضارة ،
أي من حياة البساطة والاقتصار على الضروري من العيش في الغالب ، إلى
حياة الرفاهية والتفنن في الترف ، وذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك
والترف كثر التناسل والولد والعمومية ، فتكثر العصابة واستكثروا أيضاً
من الموالي والصنائع ، وربيت أجيالهم في جو ذلك النعم ، فازدادوا بهم

عدداً الى عددهم وقوة. إلى قوتهم بسبب كثرة العصابات حينئذ بكثرة العدد. (492 ج 2) . هذا التحول راجع كما قلنا إلى كثرة دخل الدولة بسبب كثرة العائدات من الضرائب والوظائف ، وقلة النفقات . ولكن المال إذا تراكم يغري بالانفاق والتمتع ، وهكذا «فالامة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رباؤها ونعمتها فتكثر عوائدهم ، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشوتها إلى نوافله ورقته وزينته ، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم ، وتصير لتلك النواقل عوائد ضرورية في تحصيلها ، وينزعون من ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ويتفاخرون في ذلك ، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس اللينق وركوب الفارة ، وينبغي خلقهم في ذلك سلفهم الى آخر الدالة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك ، وترفعهم فيه ، الى ان يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائدها من قبلها». (480 ج 2).

وهكذا تنقلب أحوال العصابة الحاكمة رأساً على عقب : فمن الاقتصاد على الضروري في المعاش إلى التفتن فيه ، ومن سكنى الخيام وبيوت القصب إلى تشييد القصور ، وشق السواقي داخلها ، وغرس الرياض ، والاستمتاع بأحوال الدنيا كافة. (481 ج 2) .

ب - والخاصية الثانية هي نتيجة طبيعية لهذا الرخاء والتسابق في التفتن في الترف ، انها ظهور المصالح الخاصة . فالمصيبة الحاكمة التي كانت بالأمس تقوم على أساس المشاركة والعمل للصالح العام ، تنقلب اليوم إلى استقرابية حاكمة متنافسة فيطور الأمر هكذا من «الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به ... فتتكسر صورة العصبية بمض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع» (486 ج 2) فتقف نتيجة ذلك ، حركة الغزو وتوسيع نطاق الدولة ، وينصرف أهل العصبية الحاكمة بعد الكشف من أجل توطيد اركان الدولة ،

إلى التنافس والصراع من أجل استغلال ثمرات الملك. «فياخذهم النز بالتطاول إلى الرئاسة والتنازع عليها ، فيمضي الى قتل بعضهم بعضاً ، ويكبحهم السلطان عند ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابرهم واهلاك رؤسائهم». (ج699 ج2).

غير أن السلطان لا يفعل ذلك من أجل مصلحة العصبية ككل ، بل من أجل مصلحته الخاصة . فهو نفسه يدخل في هذا الصراع ويصبح طرفاً في النزاع ، فيعمد إلى الاستبداد بالأمر دون أهله وعشيرته «ويأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم (....) فتجعد ... أنوف العصبيات وتفلج شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك ، وينفرد به ما استطاع ، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لاناقة ولا جلا ، فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر بمناعة العصبيات وقوتها ، إلا انه أمر لا بد منه في الدول». (486 ج 2).

ج - الخاصية الثالثة : وهي نتيجة حتمية لتي قبلها . ذلك أن رئيس الأسرة المالكة ، عندما يدخل في صراع مع عشيرته وأهل عصبيته ، وعندما ينفرد بالأمر دونهم يصبحون «في حقيقة الأمر من بعض اعدائه ، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدمهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ، ويتولاهم دونهم ، فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباً واصطناعاً ، وأولى إثارة وجاهاً لما انهم يستميتون دونهم في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي الفوها في مشاركتهم . فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ، ويخصهم بيزيد من التكرمة والإيثار ... ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجبابة وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التي كان بناء القلب عليها». (ج507 ج 2) .

وباختصار ان صاحب الدولة عندما تتطور به الأمور الى الشكل الذي شرحناه ، يستغني عن عصيته الأصلية ويعتمد على عصية الموالي والمصطنعين له . فيحتاج حينئذ إلى أموال كثيرة يسد بها نفقات هؤلاء المرتزقة المدافعين عنه ، كما يحتاج إلى مزيد من المال للمالأة بعض أفراد عصيته ، علاوة على ما يحتاج إليه هو بسبب كبر حاشيته وانفاسها معه في اصناف الترف والنعم . وهذه الحاجة ، الملحة المتعاطفة إلى المال تدفعه إلى تكتير « الوظائف والوزائع .. على الرعايا والأحرار والفلاحين وسائر أهل المغارم ، ويزيد في كل وظيفة ووزيمة مقداراً عظيماً لتكثر له الجباية ، ويضع المكوس على المبيعات وفي الأبواب ... ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق بسببه » . (668 ج 2) .

وهكذا تتقلب علاقة الحاكم مع عشيرته ورعيته رأساً على عقب : فالشاركة التي كانت بالأساس أساس العلاقة بين العصية الحاكمة أصبحت اليوم استبداداً وتحكماً ، ثم استظهاراً بالموالي والمصطنعين . أما سياسة كسب القلوب التي كانت تقوم على الرفق بالرعايا في الضرائب والجبايات ، هذه السياسة التي كانت العامل الأساسي في عموم الرخاء ، أصبح يقوم مقامها اليوم الإكثار من الضرائب وإرهاق الرعايا بالمغارم والجبايات .

والنتيجة الطبيعية لكل ذلك هو دخول الدولة في طور الثالث ، طور الهرم والاضمحلال ، كما سنبين في الفقرة التالية :

3 - طور الهرم والاضمحلال :

لقد بينا من قبل ان القوة الأساسية التي بها تتأسس الدولة هي العصية . ومن خلال دراستنا للطورين الأول والثاني من أطوار الدولة تبين ان العنصر الذي به تبني الدولة مجدها وعظمتها هو المال . وإذن فإن العصية والمال

هما الدعامتان الرئيسيتان اللتان عليهما يقوم كيان الدولة: فبالعصية والشوكة تستطيع العصبة النائرة المطالبة إحرار النصر وتأسيس الملك ، وبالملك تستطيع هذه العصبة أن تبني مجدها ، فتنتقل من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة . والمهرم إنما يصيب الدولة إذا أصاب إحدى هاتين الدعامتين ، أو كلاهما ، ضعف أو خلل .

هذا بالضبط ما يقرره ابن خلدون في فصل هام عقده بعنوان : « فصل في كيفية طرق الحلل إلى الدولة » (693 ج 2) ، وهو أكثر الفصول وضوحاً وعزيمياً ، يقول ابن خلدون : « اعلم ان مبنى الملك على أساسين لا بد منها : فالأول الشوكة والعصية وهو المبرع عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال ، والحلل إذا طرق الدولة ، طرقها في هذين الأساسين » .

ويشرح ابن خلدون هذه الفكرة التي قررها بكل وضوح وقوة ، فيرى ان صاحب الدولة ، عندما يذهب به الاستبداد إلى أقصى مداه ، وعندما يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمقارم إلى الحد الذي لا مزيد عليه ، تتفكك عرى العصبة وتضعف لمحتها من ناحية ، ويضجر السكان ويتقاعسون عن العمل من ناحية ثانية ، وتكون النتيجة ضعف الدولة بفساد عصبيتها ، ودخولها في طور الهرم نتيجة الأزمة الاقتصادية المحتومة التي يتسبب فيها تجاوز النفقات للمداخيل ، وعدم إيفاء الدخل بالخرج .

هذه الوضعية ، وضعية ضعف السلطة ، ونشوب أزمة اقتصادية هي ما يقصده ابن خلدون بحالة هرم الدولة ، وهي حالة توازي ما نعتبر نحن عنه اليوم بـ « الوضع الثوري » .

ولكن كما ان كل وضع ثوري لا يؤدي حتماً إلى الثورة ، فكذلك دخول الدولة في مرحلة الهرم لا يعني ضرورة اضمحلالها وزوالها نهائياً . فكما انه

لا بد لنجاح العصبية المطالبة من وجود حالة الهرم هذه، فإنه من الضروري كذلك أن تكون هذه العصبية المطالبة من القوة بحيث تستطيع الاجهاز على الدولة إجهازاً قاضياً وإلا بقيت الدولة تدافع عن نفسها بهذا الشكل أو ذاك .

إن هرم الدولة لا يعني دوماً اضمحلالها في الحين ، بل إن نهايتها تتوقف على نوعية الظروف والأحوال القائمة . وهذا ما يشرحه ابن خلدون في أماكن مختلفة من المقدمة ، وعلى العموم يمكن تلخيص رأيه في هذا الصدد كما يلي :

أ - إن تفكك عصبية الأسرة الحاكمة لا يستلزم حتماً انهيار الدولة . ذلك لأنه قد يحدث أن يكون صاحب الدولة في وضع يستغنى فيه عن العصبية جملة « بما حصل لها (للدولة) من الصبغة في نفوس أهل إياها ، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها ، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة ، فيستغنى بذلك عن قوة المعائب ، ويكفي صاحبها بما حصل لها في تهديد أمرها ، الأجراء على الحماية من جندي ومرزوق ، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم ، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له ، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده » (695 ج 2) .

وأكثر ما يحصل هذا الانقياد والتسليم حينما تكون المناطق التي تحتفلها الدولة قليلة المعائب ، فتصبح الدولة بذلك عبارة عن « سلطان ورعية » لا غير . وهذا يحصل بالخصوص للدول التي طال أمدها ، لأنه « إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة ، نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت

لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة ، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتلهم على العقائد الإيمانية . فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة ، بل كان طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه » (462 ج 2) .

ولكن ابن خلدون ، يرى في مكان آخر ، ان الدولة ، رغم ما قد يحصل لها من الانقياد والتسليم ، لا بد أن « تتلاشى في ذاتها ، شأن الحاررة الغريزية في البدن العادم الغذاء ، إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور » (696 ج 2) ، أو هي « تتلاشى إلى أن تضمحل كالذئبال في السراج إذا فني زيتها وطفء » (697 ج 2) .

لا شك إننا هنا أمام تشبيهين جيلين : فالحاررة الغريزية في التشبيه الأول هي العصبية . وأما الزيت في التشبيه الثاني فهو المال . وبالتالي فإن الدولة تتلاشى في ذاتها حتماً ، بتلاشي عصبيتها ، أو بانقضاء مالها ووقوعها في أزمة اقتصادية . ولكن رغم جمال هذين التشبيهين فإننا لا نستطيع أن نتصور كيف يمكن أن تتلاشى الدولة في ذاتها ، وتلقائياً ، دون أن يكون هناك مطالب أو منازع . اننا هنا أمام إشكال قد يدفعنا إلى أن ننسب إلى ابن خلدون القول بالجبرية العمياء التي لا ترأف ولا ترحم . ولكن علينا أن نقرئ قليلاً حتى نستجمع أفكار ابن خلدون كلها ، لنرى كيف يمكن تفسير هذا الاضمحلال الذاتي الذي يصيب الدولة حتماً . وإلى ذلك الحين فلتتابع دراسة الحالات الأخرى التي تضمحل فيها الدولة بفعل عوامل معينة معقولة .

ب - عندما تصادف مرحلة هرم الدولة وجود مطالبين أو منازعين أي عصبيات قوية تروم الاستيلاء على السلطة ، تنشب «حرب أهلية» والنتيجة التي تقضي إليها هاته الحرب تتوقف على مدى إتساع نطاق الدولة الهرمة. فان

كانت عظمىة الاستيلاء واسعة الملك استقل الثوار بالمناطق البعيدة عن مركزها ، فتنقسم الدولة هكذا الى دولتين او عدة دول ، ثم يأخذ ملك صاحب الدولة في التقلص شيئاً فشيئاً « إلى أن ينتهي إلى المركز » وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها « (695 ج 2) ، وحينئذ يتمكن المطالبون من الاجهاز عليها لضربها الضربة القاضية .

أما إن كانت الدولة ضيقة النطاق في أصلها ، فإن أمرها يسهل على المطالبين ، إذ ربما يتمكنون من القضاء عليها دفعة واحدة ، إذا كانت قوتهم تفوق قوة الدولة . أما ان كانت قوتهم مكافئة لقوة الدولة أو أضعف منها ، فإنهم يكتفون بالملك الناقص ، أي بالاستقلال بإحدى المناطق وانتظار الفرصة المواتية .

ج - وهناك حالة أخرى تصير إليها الدولة في أواخر أمرها وهي حالة انتقال السلطة الفعلية إلى بطانة صاحب الدولة من الموالي والمصطنعين ، واحتفاظه هو بالسلطة الاسمية فقط . يحدث هذا عندما يكون الملك قد استقر في نصاب معين ومنبت واحد ، « من القبيل القائمين بالدولة ، وانفردوا به ودفعوا سائر القبيل عنه ، وتداوله بنوه واحداً بعد واحد بحسب الترشيع فربما حدث التغلب على المنصب من وزراءهم وحاشيتهم . وصيه في الأكثر ولاية صبي أو مضعف من أهل البيت ، يترشح للولاية بمعد أبيه أو بترشيح ذويه وخوله ويؤنس منه المعجز عن القيام بالملك ، فيقوم به كافلة من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله ويؤرّي عنه بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد ويحصل ذلك ذريعة للملك ، فيعجب الصبي من الناس ، ويعوده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله (...) إلى أن تستحكم صبغة

الرئاسة والاستبداد ، ويتحول الملك اليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعد ،
(510 - 511 ج 2) .

وهنا تستيقظ عصبية البيت صاحبة الرئاسة والملك ، فتقوم بالثورة على
هذا الوزير ، ويولي الأمر أحد الفروع التابعة للعصبة المخصوصة بالرئاسة .

وعنى الجملة فإن الثورات التي تحدث ضد الدولة في طور هرمها إنما تقوم
بها ، في الغالب ، إحدى العصبيات التي كانت من قبل منضوية في عصبية
الدولة . فهذه العصبيات هي التي تملك القوة والجرأة على الثورة لكون
أصحابها قد شاركوا في الحكم واستفادوا منه خبرة وأموالاً وأنصاراً ،
ولأنهم أيضاً يعرفون كيف تسم صاحب الدولة قمة المجد حتى ترأس عليهم .
فاذا رأوا أن المؤهلات التي رشحت صاحب الدولة للرئاسة عليهم ، قد
فسدت وزالت ، قاموا بالثورة لتحصل لهم الرئاسة والملك . فتنتقل الدولة
من منبت إلى آخر في أهل العصبية العامة الجامعة ويبقى الأمر كذلك ، إلا
إذا حدث في العالم « تغيير كبير » ، من قيام دين جديد ، أو ذهاب عمران ،
فحينئذ ينتقل الأمر إلى عصبية أخرى جديدة كما أشرنا إلى ذلك
من قبل .

• • •

وبعد فهاذا يمكن أن نستخلصه من هذه الصفحات التي تتبعنا فيها آراء
ابن خلدون في « أطوار الدولة » ؟

لقد فصل ابن خلدون كما رأينا بين تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك ،
وعصبية تحكم ، وعصبية غالبية وأخرى مغلوبة . وربط تطور الدولة في
في المستوى الأول بتطور الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف ، وفي المستوى
الثاني ربط تطور الدولة بتحول العصبية من التعاون والتعاقد إلى التنافس

والتخاذل ، أما تطور كلية الدولة باعتبارها أسرة حاكمة وعصبيات مغلوقة
محكومة ، فيعني أساساً تطور الحكم كله من « المساهمة والمشاركة » ،
و « الرق بالرية » إلى « الانفراد بالمجد » والاستبداد بالحكم .

ان سياق تحليل ابن خلدون لتطور الدولة على هذه المستويات الثلاثة ،
يشير بوضوح إلى أن « الفساد في السمكة يبدأ من الرأس » بمعنى أن أول
ضعف يتسرب إلى الدولة ناتج عن « نهاية الحسب » في البيت الخصوص
بالرئاسة والحكم . ان الحلال الحميدة التي جعلت من صاحب البيت رئيساً
على عصيته أثناء « خشونة البداوة » قد انقلبت إلى ضدها ، وأصبح الرئيس
- الملك - ، تحت فعل الظروف الجديدة ظروف الملك ، يعتمد وينمزل
شيئاً فشيئاً عن عصيته ، مستبدلاً خواص قومه وكبراء عشيرته بعناصر
« حضرية » غريبة أجنبية ، مؤثراً « المتحضرين » من أعيان المدينة ، مقرباً
إياهم ، مسنداً إدارة شؤون الدولة من وزارة وحجابه وجباية ، منصرفاً
هو نفسه إلى اصطناع « شارات الملك » ، وإلى الانشغال بأهله والعناية بمظاهر
الملك والسلطان .

وهكذا تكبر هذه الحاشية السلطانية ويتسع نفوذها حتى إذا مات
صاحب الدولة ، المؤسس لها ، بدأت في السيطرة على مقاليد الأمور ،
وأخذت في احتضان ورثة العرش لتستبد عليهم ، أو تعمل على الاطاحة
بمن لا يخضع لها من الملوك المتعاقبين لتتنصب مكانهم الصغار والماجرين ، مما
يدفع بزعماء العصب الحاكمة - الذين غالباً ما يكونون ولاية في الأقاليم - إلى
الثورة والدعوة لأنفسهم والمطالبة بالملك أجمع ، والنتيجة المباشرة لكل ذلك
انقسام أهل العصبية الحاكمة وانفكاك عرى تضامنهم ، وانصراف كل منهم
إلى اندفاع والحفاظ على مصالحه الشخصية ومكاسبه الخاصة تلك المصالح
والمكاسب التي نالها « الجاه المقيد للمال » ويلورها تقليدهم لأعيان « أهل
الحضارة من المدن » الناشئين فيها أو الوافدين عليها من الدول المجاورة ،

هاربين ، أو طالبين اللجاء والثروة وطامعين في حياة (النخبة) .
والنتيجة الحتمية لكل ذلك «فساد العصبية» بالمرّة ، وانقلاب الرئاسة
إلى ملك مستبد يعتمد على الموالى والمصطنعين ومرزوقة الجند مع ما يتبع ذلك
من حاجة متعاطلة إلى الأموال لتغطية نفقات عوائد القرف التي استحكمت ،
واعطيات الجند التي تكثر وارتفعت ، ولوازم الحروب الأهلية التي انتشرت
واتسعت ، بالإضافة إلى ما تدعو الحاجة إليه من استمالة بعض كبراء القوم
بالهدايا والاعطيات ، فيعمد صاحب الدولة إلى الاكثار من الضرائب والمغارم ،
ثم إلى مصادرة أموال الأسر التي أثرت بخدمة سلفه أو بخدمته هو ، فيتذمر
الجميع ، خاصة وعامة ويفسد ولاء الرعية و« يقبضون أيديهم عن العمل »
والإنتاج وتدخل الفوضى مختلف مرافق الحياة العامة ، مما يكون لنتيجته دخول
الدولة في طور الهرم ، ذلك «المرض الزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا
يكون لها منه برء الى أن تنقرض ..» (499ج 2) .

وإذن فالفساد يصيب الرئيس أولاً ، ثم أهل عصبته ثانياً ، ثم مجموع
الدولة حاكمين ومحكومين !

ولكن لماذا يستتبع فساد الرئيس فساد عصبته حتماً ؟ لماذا لا تستطيع
العصبة الحاكمة الغالبة الحفاظ على وحدتها وتماسكها وهي التي يجمعها النسب
القريب ، فتعين من بين زعمائها شخصاً يتولى الملك ؟

قد يكون الجواب على هذا السؤال ، أن العصبة لا «تعين» رئيسها ، وإنما
يفرض الشخص نفسه رئيساً على عصبته بما يتمتع به من الخلال وما يحظى به
بئته من الحسب وشرف المجدد ، ولكن مع ذلك ، لماذا لا تتفطل الرئاسة في
هذه العصبة الحاكمة الى أحد فروعها المخصوصة بالرئاسة قبل تداعي كيانات
الدولة وانهارها ؟ لماذا يسقط حكم العصبية المالكة بالمرّة ، ليقوم مقامه حكم
عصبية أخرى قريبة أو بعيدة تبدأ هي أيضاً ، في تأسيس دولتها من الصفر؟
بعبارة أخرى لماذا هذه «الدورة العصبية» بالذات ؟

الواقع أن الفساد والحلل يتطرقان إلى الدولة ككل في مرحلة معينة من تطورها وليس هذا الفساد راجعاً إلى تقلص في الحسب، أو ضعف في العصبية، ولا نتيجة عوامل سيكولوجية - اجتماعية محض: (الأفراد بالمجد، الاستبداد، التقليد، النزعات القبلية أو المذهبية) بل انه نتيجة جملة من العوامل الموضوعية، تنظيمية واجتماعية واقتصادية متداخلة مترابطة، تشكل في مجموعها ما يطلق عليه ابن خلدون اسم «الحضارة» .

فما هي إذن هذه «الحضارة» التي يقول عنها صاحب المقدمة «انها غاية العمران ونهاية لعمره»، وانها مؤذنة بفساده» (876 ج 3) ؟
ذلك ما سنحاول شرحه في الفصل التالي .

الفصل السابع

الدولة وتطورها

3 «الحضارة» المفسدة لل عمران 1

1 - مفهوم الحضارة عند ابن خلدون

العصبية ، الدولة ، الحضارة ، ثلاثة مفاهيم مترابطة ، يعطيها ابن خلدون معاني ودلالات خاصة ، ومن ثمة يتوقف على فهمها وتحديد مقصود ابن خلدون منها ، فهم نظرياته وآرائه . وإذا كنا قد استطعنا ، بفضل تحديد مفهومي العصبية والدولة ، تجنب كثير من الأخطاء التي يوقع فيها اغفال تلك المعاني والدلالات الخاصة ، فإن عدم فهم مقصود ابن خلدون من كلمة «حضارة» قد جعل كثيراً من الباحثين يسيئون في تأويلات وشروح متناقضة ، ويفرقون في استنتاجات بعيدة كل البعد عن الإطار الذي يتحدث فيه ابن خلدون .

إن ابن خلدون لم ينتقد الحضارة لأنه كان ذا (نزعة تشاؤمية) ملازمة لتفكيره كما يرى فون كيرمر (1) ، ولم ينتقد ابن خلدون الحضارة لأنها لفظته وقذفت به بعيداً إلى إحدى القلاع البدوية المحصنة قلعة ابن سلامة حيث كتب مقدمته . لا ، ولم ينتقد سكان المدن لكونهم « مذنبين » في نظره ،

(1) أنظر موجزاً لرأي فون كيرمر وغيره من الباحثين الأوربيين حول « تشاؤم » ابن خلدون في كتاب محمد عبد الله حنان الذي سبق الإشارة إليه ص 166 - 167 .

ولأن ذنبهم هو عجزهم عن تشكيل قوة سياسية «طبقة بورجوازية تمكن الملك من مقاومة هجومات الأرستقراطية القبلية» كما ذهب إلى القول بذلك لأكوست (1) .

كلا أن ابن خلدون لم ينتقد «الحضارة» ، ولم يتعامل على سكان المدن ، ولم يصدر في هذا التعامل وذلك النقد ، لا عن عوامل ذاتية أو تصورات أخلاقية ، ولا عن عوامل موضوعية ، وظروف سياسية اجتماعية معينة . لم يفعل ابن خلدون ذلك ، لسبب بسيط ، وهو أنه لم «ينتقد» ولم «يتعامل» ، وإنما حلل ظروفًا اجتماعية وسياسية خاصة ، وأبرز خصائص نط من الحياة خاص بتلك الظروف نفسها . وبعبارة أخرى إن «الحضارة» التي شجبها ابن خلدون ، وجعلها مسؤولة عن هرم الدول وضمحلها ، هي شيء آخر ، غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر . فهاذا يعني أن ابن خلدون بد «الحضارة» بالضبط ؟

«الحضارة» كما يعرفها صاحب المقدمة هي «التفنن في الترف واستجداء أحواله» ، والكلف بالصنائع التي تؤثّق من اصنافه وسائر فنونه ، من الصنائع المهيّنة للطباخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الأنية ولسائر أحوال المنزل» . (876ج3) ، إنها نط من العيش وأساوب في الاستهلاك ، خاص بالفئة الأرستقراطية الحاكمة ، ومن يدور في فلكها من الموالي والمصطنعين والموظفين الذين «يكسبون» عيشهم بد «مذهب غير طبيعي في المعاش» هو «الإمارة» . أنها أساوب حياة أولئك الذين يعيشون من «الجاه» فقط ، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون ، في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب .

هذا النمط من الحياة مفسد للممران في نظر ابن خلدون . ولما كان الممران مادة وصورة ، فإن فساد الممران يعني فساد مادته وصورته . أما عن فساد مادة الممران أي اشخاص البشر الذين هم قوام الاجتماع الإنساني ، فقد سبقت

(1) المرجع المشار إليه سابقاً . انظر الصفحات 160-163-170-171-172 .

الإشارة إليه في فصل سابق (1) . وأما فساد صورة العمران ، أي الدولة ،
بـ «الحضارة» فهذا ما سنشرحه الآن .

عندما يجعل ابن خلدون «الحضارة» مسؤولة عن هرم الدولة وفسادها ،
لا يقصد بها «التفنن في العرف» فقط ، بل يقصد في الدرجة الأولى ما يرافق
ذلك «التفنن» أو ينتج عنه من تغيير في علاقات أفراد العصبية الحاكمة بعضهم
مع بعض من جهة ، وبينهم وبين المصبات المغاوبة المحكومة من جهة ثانية .
وبعبارة أعم يمكن القول إن الحضارة عند ابن خلدون تعني في هذا المجال ،
مجال تطور الدولة ، مجموع المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي
ترافق هرم الدولة وتلازمة ملازمة العلة للمعلول . فما هي إذن أبرز هذه
المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

(2) معطيات «حضارية» خاصة .

إن الانتقال من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة ، يعني الانتقال من
مجتمع الحرمان الذي يشكل فيه التضامن والالتحام السلاح الوحيد والفعال
في صراع الإنسان ضد الطبيعة وضد أخيه الإنسان من أجل البقاء ، إلى
مجتمع يقدو فيه الصراع ، لا صراعاً من أجل البقاء ، بل صراعاً من أجل
«الجاه المفيد للبال» . وبعبارة أخرى إنه الانتقال من عالم تسود فيه لمحمة
المصلحة المشتركة إلى عالم يطفئ فيه نزاع المصالح الخاصة وتناقضها ، وكما إن
خشونة البداوة تنعكس آثارها على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية :
(العصبية - المساهمة - المشاركة - التناصر ..) ، فكذلك « رقة
الحضارة » :

أ - فمن الناحية السياسية أو التنظيمية : تتجلى آثار صراع المصالح
الخاصة في «فساد العصبية» ، أي في تفكك ذلك اللحام الذي جعل من أفراد

(1) الفصل الأول من هذا القسم . الفقرة الثانية . حرف (د)

العصبية النائرة المستولية على الحكم وحدة متجانسة ، جماعة يطنى فيها الأنا الجمعي ، ويسيطر فيها الأنا العصبي على الأنا الشخصي . هذه العصبية تنفس ، وهذه الوحدة تتحل وتنفكك عندما تتمكن العصبية المستولية على الحكم من توطيد دولتها ، وتثبيت دعائم ملكها ، لأنها حينئذ تتدخل في عالم آخر ، عالم السباق من أجل « الجاه المفيد للمال » .

لأن العصبية تستخدم المجموعة ، أما الجاه فيستخدم صاحبه فقط . والعصبية ليست هي اللسب ، بل انها ثمرته . وثمره النسب إنما تنضج ووقت أكلها عندما تكون هناك حاجة الى التضامن والتعاقد من أجل حفظ البقاء أو من أجل المطالبة والسعي من أجل عيش أفضل — أما عندما تحقق المطالبة هدفها في الملك والسلطة، فإن التناصر ينقلب الى تناحر، والتعاقد الى تحاذل، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة يتحول إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة . وكما أن المصلحة المشتركة قد ربطت النسب البعيد بالنسب القريب ، والفروع المخصوصة بالرئاسة بالفرع صاحب البيت ، فإن هذا الصراع يسري مفعوله على مستوى البيت الحاكم ، وعلى مستوى العصبية صاحبة ذلك البيت ، ثم على مستوى العصبية الغالبة والعصبيات المغلوطة سواء بسواء .

وهكذا تتحل تلك الوحدة السياسية التي تجسدها الدولة ، لأن الأساس الذي قامت عليه هذه الوحدة ، قد انقلب إلى عكسه . ان الولاء في المجتمع العصبي ، ليس ولاء لشخص ولا لبدأ ، وإنما هو ولاء للمصلحة المشتركة التي يرى فيها كل شخص مصلحته الخاصة ، التي لم تتجاوز بعد بالشكل الذي يمكنه معه من الدفاع عنها . أما عندما تتجاوز هذه المصالح الخاصة ، وعندما يصعب في مستطاع الأفراد الدفاع عنها، أو العمل على تحقيقها ، فإن المصلحة المشتركة حينئذ تصبح غير ذات موضوع ، كما ان الولاء لها ، يفقدو لا معنى له .

ب - ومن الناحية الاجتماعية ، تتجلى آثار صراع المصالح الخاصة في كثرة الحارجين على الدولة ، وفي الحروب الأهلية التي لا تهدأ إلا لتقوم وتوسع ، وفي النتائج التي تترتب عنها . لقد سبقت الإشارة من قبل إلى أن رجال العصبية الحاكمة يتوزعون بعد تهديد الدولة وقوطيد الملك ، على الثغور والمناطق البعيدة حيث ينوون عن الملك في حفظ الأمن وجباية الأموال . وعندما يدخل النزاع والشقاق البيت الحاكم ، يكون هؤلاء الولاة أول من يستقل بالأمر ، ويخرج عن حكم السلطة المركزية . فتنشأ هكذا دول «خاصة» ، وإمارات مستقلة ، تعمل كل واحدة منها على أساس أنها الجديرة بالملك العام ، بعد أن المحل ذلك « المقد الضمني » الذي بموجبه قامت دولتها العامة أول الأمر .

وهكذا تقوم حروب أهلية تذكىها ثورات العصبية المغلوبة ، بما يضطر معه صاحب الدولة إلى الاستماعة بالموالي ومرققة الجند للدفاع عن نفسه ، ورأب الصدع في مملكته المتداعية ، وهكذا يدخل مع العصبية المرتبطة معه بالنسب العام ، ومع العصبية الأخرى الثائرة المطالبة ، في حروب أهلية متشعبة لا تنطفئ ، نأرها ، لأن النصر فيها غالباً ما يكون « بالمطاوله لا بالمناجزة » ، بالحرب المستمرة لا بالحرب الخاطفة .

هذه الحالة الخطيرة من التمزق الاجتماعي تقترب عنها نتائج اجتماعية خطيرة ، منها : المجاعات التي يتسبب فيها «قبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من النقصان في الأموال والجبايات أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الحوارج لهرم الدولة ، فيقل احتكار الزرع غالباً . (...) وإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات فغلا الزرع ، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا ، وكان بعض السنوات والاحتكار مفقود ، فشمّل الناس الجوع» (710 ج 2) .

ومن آفات هذا التعزق الاجتماعي والسياسي «كثرة الموتان» وهي راجعة إلى كثرة الجماعات وإلى «كثرة الفتن لاختلال الدول فيكثر المخرج والقتل» أو وقوع الوباء «ويكثر العفن ويتضاعف فتكثر الحميات في الأمزجة وتمرض الأبدان وتهلك» . (710 ج 2)

ج - وأما من الناحية الاقتصادية فتتجلى آثار «الحضارة المفسدة للعمران» في حياة البذخ والترف من جهة ، وفي مصادرة الدولة للأموال والأعمال من جهة أخرى .

ان المدينة ، والمقصود بها هنا العاصمة ، تفرض على سكانها نوعاً معيناً من الحياة ، يختلف اختلافاً كبيراً عن نمط الحياة السائدة في البادية . ويكون هذا الاختلاف أكبر وأوسع عندما يكون الوافدون على العاصمة هم أفراد تلك الجماعة التي جاءت لتحكم ، الجماعة التي تتمتع بجميع الخيرات والأموال والقصور والضياع التي كانت للدول المتناهية مفناً لها من حقها أن تتصرف فيه كما تشاء . وإذا كان الجيل الأول من هذه العصابة الوافدة من البادية إلى المدينة لتحكم وتملك ، لا يتلاءم بسرعة مع هذا النمط الجديد من الحياة ، «حياة الترف والنعيم والخصب» ، فإن الجيلين الثاني والثالث اللذين نشأ في أحضان المدينة ، وتربوا في القصور والضياع وبين الخدم والحشم ، يمدان أنفسهم متلائمين «بالطبع» مع حياة الرفاهية هذه ، وبما أنها قد ورثا الملك والثروة معاً ، فإنها يمدان أنفسهم مدفوعين بطبيعة الحال إلى أن يصرفا بغير حساب ، ويستهلكا بغير حدود .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الحروب الأهلية ونشوب المنازعات داخل البيت الحاكم، واعتماد صاحب الدولة على البذل والعطاء لكسب الانتصار والمؤيدين هنا وهناك ، من أهل عصبته أو العصبيات الأخرى، ثم ان اعتماد

الكلي على الموالي والمصطنعين والجند المرتزقة ... كل ذلك يكلف خزينته ما لا طاقة لها به من الرواتب والاعطيات .

ان ولاء هؤلاء واولئك لصاحب الدولة يختلف اختلافاً جوهرياً عن ولاء أهل عصبته وعشيرته . فعندما قامت الدولة كان جميع الأفراد القادرين على حمل السلاح من عصبته جنوداً يقاتل كل منهم من أجل المجموع دون أن يتلقى أجره معينة ، إلا ما قد يكون هناك من منافع توزع حسب القوانين والاعراف الجارية التي تقتضيها « الديمقراطية القبلية » . أما عندما ابذع هؤلاء في الآفاق ، وأخذوا في الاهتمام بمصالحهم الشخصية والاستقلال بالأقاليم ، الشيء الذي جعل صاحب الدولة يلجأ إلى المرتزقة والموالي ، فإن الوضعية تختلف : ان العلاقة بين صاحب الدولة وجنده المرتزقة تصبح ، لا علاقة عصبية ، علاقة تناصر وتعاوض كما كان الأمر أول الدولة مع عشيرته وأهل شوكته ، بل تصبح علاقته يجنده علاقة المؤجر بأجرائه . وبمقدار ما تزداد حاجة صاحب الدولة إليهم ، بمقدار ما يتقوى مركزهم ويتسع نفوذهم ويصبحون خطراً على الدولة كلها .

ان الحروب الأهلية المستمرة ، والجنود المرتزقة الذين يشتطون في الطلب ، ثم ان حياة اللرف والنعيم التي لا يستطيع صاحب الدولة ولا حاشيته الاستغناء عنها ، لكونها صارت لهم « خلقاً وجبة » هذه الأمور كلها تحتاج إلى المال ، المال الكثير ... فمن أين لصاحب الدولة بهذا المال الذي لا تزداد الحاجة اليه إلا تفاقماً ؟

نعم هناك المغنم التي غنمها الدولة القائمة من الدولة السالفة ، والتي لا بد أن يكون الجيل الأول المؤسس للدولة قد ترك منها للجيل الثاني ، لكونه كان ما يزال على « خلق البدادة » الذي يقتضي الاقتصار في النفقات على الضروري

دون الكالي . ولكن هذه المغانم وما قد تتوفر عليه خزينة الدولة من عائدات الضرائب والجبايات والمغارم تنفذ في الطور الثاني من أطوار الدولة، طور العظمة والمجد وما يرافقه من استفعال الترف وتشييد القصور وتخليد الآثار . وإذ أن الجبل الثالث ، جبل الهرم ، سيجد خزائن الدولة فارغة أو تكاد ، فتقع الدولة في ضائقة مالية ، يزيد في عمقها وخطورتها ما أشرنا إليه من « استحكام عوائد الترف فيهم » ، وما تتطلبه الحروب الأهلية من مصاريفه بالإضافة إلى إعطيات الجند المرتقة المشتغلين في الطلب .

وأمام هذه الضائقة المالية الخائفة يضطر صاحب الدولة وحاشيته وجنوده إلى البحث عن مصادر أخرى ، مصادر « غير طبيعية » ، للحصول على المال . ويعدد ابن خلدون الطرق التي تلجأ إليها الدولة في هذه المرحلة من تطورها ، قصد الحصول على المال كما يلي :

أ - الاكثار من الضرائب والمغارم: والزيادة على المتلدار الذي تعرضه الدولة من المكوس على المنتوجات والمبيعات ، حيث يعتمد صاحب الدولة على تكثير « الوظائف والوزائع على الرعايا والأكره والفلاحين وسائر أهل المغارم » . ثم تتدرج الزيادة فيها « حتى تثقل المقارم على الرعايا وتنهض » .

على أن نهوض الرعايا سرعان ما يقاومه الجند ، فتستمر المقارم في الزيادة « حتى تخرج عن حد الاعتدال جملة » فتنبذ بذلك « غبطة الرعايا في الاعتار لنهاب الأمل في نفوسهم بقلة النفع » (668 - 669 ج 2) .

ب - المصادرات : وإذا تقاعس الناس عن العمل ، وذهبت غبطتهم في الاعتار، قلت محاصيل الضرائب وأصبحت الزيادة فيها لا تجدي شيئاً.وحينئذ

يعتمد صاحب الدولة الى طريق ثانية للحصول على المال ، طريق المصادرة العلية المكشوفة .

والمصادرة أنواع وأشكال :

— منها مصادرة أصحاب الجاه لمن دونهم ممن تمت ثروتهم بالتجارة أو الامارة أو غيرهما . وذلك لأن « الحضري إذا عظم قوله ، وكثر العقار تأكله ، وأصبح أغنى أهل المصر ، ورمقته العميون بذلك ، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد ، زاحم عليها الأمراء وغصوا به . ولما في طباع البشر من العدوان ، تمتد أعينهم إلى ثلك ما بيده وينافسون فيه ويتحايون على ذلك بكل ممكن ، حتى يحصلوه في ربة حكم سلطاني وسبب من المواخذة ظاهره ، ينتزع به ماله » (871 ج 3) .

— ومنها مصادرة صاحب الدولة للموظفين الذين أفروا بسبب وظائفهم ، لأنه يعتبر نفسه « أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه ويحاسبهم فيصطلحها ، وينزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً ، وواحداً بعد واحد ، على نسبة رتبهم وتكرر الدولة لهم » (676 ج 2) . وكما يعتمد صاحب الدولة إلى مصادرة أموال الموظفين الذين أفروا في عهد أسلافه ، يعتمد أيضاً إلى انتزاع ما بأيدي موظفيه هو ، من الأموال التي حصلوا عليها « بكثرة الجباية وكونها بأيديهم ، وبما اتسع لذلك من جاههم . فيتوجه اليهم باحتجان الأموال من الجباية ، وتقشو السعاية فيهم بعضهم من بعض ، للنفاسة والحقد ، فتعم التكببات واحداً واحداً ، إلى أن تذهب ثروتهم وتتلشى أحوالهم » (697 ج 2) .

ج — احتكار التجارة وأنواع من التحايلات : ومن الأساليب التي

تلبأ إليها الدولة في هذا الطور ، من أجل جمع المال ، مضايقة التجار في تجارتهم ، مضايقة تؤدي إلى افلاسهم حتماً . من هذه المضايقات الشبيهة بالمصادرات « شراء ما بأيديهم بأجنس الأثمان » ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الفصب والاكراه في الشراء والبيع (...) وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الأفاق بالبضائع ، وسائر السوق وأهل الدكاكين في المأكّل والفواكه ، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين ، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات وتتوالى على الساعات ، وتجحف رؤوس الأموال ، ولا يحدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لنهاب رؤوس الأموال في جبهها بالأرباح (1) ، ويتناقل الواردون من الأفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك ، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا ، لأن عامته من البيع والشراء ، وإذا كانت الأسواق عطلا منها بطل معاشهم وتنقص جباية السلطان أو تفسد ... ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة ، وينتظر هذا الحلل بالتدريج ولا يشمر به (685 ج 2) .

ومن أنواع هذه المضايقات أيضا « استحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية (...) فيأخذون (السلطان وحاشيته) في اكساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحالة الأسواق » . وهذا يفسد على الرعية عيشها لأن « الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحة بعضهم بعضاً تلتهمي إلى غاية موجودهم أو تقرب . وإذا رافقهم السلطان في

(1) يرى الأستاذ علي عبد الواحد رافي محقق المقدمة انه لا بد ان يكون في هذه العبارة النفاضة سقط . ولذلك يقترح تصحيحها كما يلي : « لنهاب رؤوس الاموال والمبزر عن جبرها بالارباح » .

ذلك ، وما له أعظم كثيراً منهم ، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد ، ثم « إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الفلات ، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع ، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولانفاق البياعات ، لما يدعوم اليه تكاليف الدولة ، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح شراء تلك البضائع ، ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم (الدرهم والدينار) ، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة ويمكثون عطلاً من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم . وربما تدعوم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن (...) ويتعدد ذلك ويتكرر ، ويدخل به على الرعايا من المنع والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة ، ويؤدي إلى فساد الجباية : فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار ، لا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها . فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبَت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش ، (672 - 673 ج 3) .

د - الخدمة ومصادرة الأعمال : يضاف إلى ذلك كله ما يعمد اليه صاحب الدولة وغيره من أصحاب الجاه من فرض الخدمة المجانية على الرعايا في جميع حاجاتهم « من ضروري أو حاجي أو كالي ، فتحصل قيم تلك الأعمال من كسبه ، وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض ، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه » .

وهذا « من أشد الظلامات وأعظمها في افساد العمران » . ان « تكليف

الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ، يفقد الرزق ، « لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران ، فإذا مساعيتهم وأعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها ... فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرى في معاشهم ، بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك ، وهو متمولهم ، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم ، بل هو معاشهم حجة . وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة ، وقعدوا عن السعي فيها حجة ، فأدى ذلك إلى انتقاص العمران وتخريبه ، » (683 - 684 ج 2) .

. . .

وعلى العموم إن سياسة صاحب الدولة وحاشيته في هذه المرحلة من مراحل تطور الدولة ، سياسة مبلية على « العدوان على الناس في أموالهم » . وهذا العدوان يذهب « بآمالهم في تحصيلها واكتسابها بما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهاءها من أيديهم . وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك (...) والعمران ووفوره . ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين . فإذا قعد الناس عن المعاش ، وانقبضت أيديهم عن المكاسب ، كسدت أسواق العمران وانقبضت الأحوال وابتعد الناس في الآفاق من غير تلك الآيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها . فخفف ساكن القطر ، وغلخت دياره ، وخربت أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان ، لما أنها صورة للعمران تفقد بفساد مبادئها ضرورة » (680 ج 2) .

وهكذا يتضح أن الدولة يمكن أن تتلاشى تلقائياً عندما تعجز عجزاً كلياً عن السير ، عندما يقعد أفراد رعيته عن العمل ، ويفر أصحاب الأموال

بأموالهم ، وتنادر القبائل أراضيها ومراعيها ، ولا يبقى في إياها إلا مستضعف أو عاجز . حينئذ يضعف شأنها وتنخفض مواردها كلية فتصبح عبثاً على صاحبها ، بل يصبح هو نفسه عبثاً ثقيلاً على نفسه ، على إمكانياته وقدراته فيترك الملك وينسحب أو يقتل . فتسقط الدولة - بمعنى سلطة العصبية الحاكمة التي ثلاثت - ويبقى الأمر فوضى ، ويكثر الهرج ، وينقسم أهل العاصمة على أنفسهم ، كل يتحزب ويتعصب لنفسه ولقرية بالنسب أو بالصر ، فينصب الأعيان أنفسهم أمراء وملوكاً ، وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعظم أصحاب القبائل والعشائر والمصبيات والزخوف والحروب والأقطار والممالك ، فينتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد المراكب للسير في أقطار البلد والتختم والخسبة والخطاب بالتهويل ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل ، إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام بعض القربان حتى صارت عصبية (886 ج 2) ، وما هي من العصبية في شيء ، إذ العصبية على الحقيقة لأهل القبائل والعشائر ، لا لأهل المدينة وسكان الحضر .

• • •

يتضح مما سبق ان عبارة ابن خلدون المشهورة : « الحضارة مفسدة لل عمران » تحمل معنى خاصاً :

1 - ان « العمران » المقصود هنا ، ليس أي عمران ، بل عمران العصبية الحاكمة المؤسسة للدولة . لقد كانت هذه العصبية عندما كانت تعيش في البادية ، وأيام تأسيسها للدولة ، جماعة بشرية واحدة مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها ، ملتزمة بعلاقات التعاون والتعاقد السائدة فيها .

ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة ، وارتدت في أحضان « الحضارة » بدخولها حياة المدينة ، حياة الاختلاط والتنافس واختلاف المصالح ، وتضارب الأهواء والمشارب ، تفككت وحدثت ، وانحل كيانها ، وانهارت شخصيتها ... وسقطت دولتها ، وكان مآل أفرادها التفتيل والتشريد ؛ أو الحرب والتنكر والاتصاق بالمعصيات الأخرى ثم الاندماج فيها: حدث هذا لمعصية بني الزبير وبني هاشم عندما تغلبت عليها عصبية بني أمية ، وحدث نفس الشيء للأمويين أنفسهم عندما انتصرت الدعوة العلوية العباسية على يد الفرس ، فاحلقت قوامهم ، وتشتت جموعهم إلا ما كان من فريق منهم هاجر إلى الأندلس حيث أقاموا الدولة الأموية هناك . ونفس الشيء حصل كذلك للفرس عقب تغلب الأتراك عليهم . أما في المغرب فإن عصبية الملتزمين من صنهاجة الذين أقاموا الدولة المرابطية قد انحلت وتفرق شعلها عندما تغلبت عليها عصبية أهل مصمودة أصحاب الدولة الموحدية . ومثل ذلك حصل لهؤلاء ، فما إن سقطت دولتهم حتى انقرض كيانهم ولم تقم لهم قائمة في المغرب الأقصى . أما في أفريقية فقد انقرض الحفصيون بانقراض دولتهم ... وهكذا دواليك .

2 - هذا من حيث فساد مادة العمران ، أي الكيان الاجتماعي الخاص بالمعصية الحاكمة . أما من حيث فساد صورة العمران الذي أقامته تلك المعصية ، فإن سقوط دولتها يعني في الفسالب تخريب آثارها العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بخراب عاصمتها وتشتت أهلها ، وبعبارة موجزة انهيار حضارتها . ذلك لأن الدولة القائمة بعدها ، تكون في أول طورها بدوية ، « فتكون أحوال الدولة السابقة منكورة عند أهل الدولة الجديدة ، ومستبشرة وقبيحة وخصوصاً أحوال الترف » ، ذلك لأن طبيعة الدولة المتجددة نحو آثار الدولة السابقة « (882 - 883 ج 3) . أما الرعايا فهم « تبع للدولة » فيرجعون إلى خلق البداوة . أما طوعاً لمسا في طباع

البشر من تقليد متبوعهم ، أو كرهاً لما يدعو إليه خلق الدولة من الانتقاص
عن الترف في جميع الأحوال» (981 ج 3) .

لكن أهل هذه الدولة الناشئة لا يبقون محتفظين بـ «خشونة البداوة» إلى
الأبد ، بل مرعان ما «تنشأ لهم بالتدرج عوائد أخرى من الترف ، فتكون
عنها حضارة مستأنفة» (882 ج 3) ... الحضارة التي ستفسد عمرانهم هم
أيضاً ... وهكذا دواليك .

نحن هنا إذن ، أمام حركة دائرية ، المسؤول عنها ليس العصبية ، بل
الترف الذي «يكسر من سورة العصبية» و«الحضارة» التي تقصد مادة العمران
وصورته ... ان هنا «شيئاً لا يتحرك ولا يسير» ! لماذا لا يستمر الترف
وهو الذي «يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها» ؟ (492 ج 2) لماذا لا تتصل
الدولة ويتعاقب ملوكها باستمرار فتتسخ الحضارة «باتصال الدولة ورسوخها» ؟
(871 ج 3) .

لعل في خاتمة هذه الدراسة ما سيلقي بعض الأضواء على هذه الأسئلة .

الفصل الثامن

وحدة الفكر الخلدوني ... والعامل الاقتصادي

أجمال ومناقشة

قبل الانتقال إلى خاتمة هذه الدراسة ، حيث سنحاول استخلاص النتائج النهائية للبحث ، قد يكون من المفيد أن نقف وقفة قصيرة نطل أثناءها على ما استعرضناه وحللناه ، في الفصول السالفة ، من آراء ونظريات ضمنها ابن خلدون مقدمته المشهورة ، وجعل منها أهم المسائل التي يتناولها علمه الجديد بالدراسة والبحث .

1 - في إطار النظرية العامة

ولعل أولى النتائج التي أظهرتها لنا هذه الدراسة ، هي وحدة الفكر الخلدوني ، وتناسق أجزائه : ان جميع الأفكار والآراء التي أدلى بها ابن خلدون في فصول مقدمته ، لها مكانها الخاص بها ، في نسق تفكيره ، في بناء نظريته العامة التي تدور حول الدولة باعتبارها تجسيداً لحركة التاريخ . وهكذا اتضح لنا أن أبحاث المقدمة التي يمتبرها بعض الباحثين «مباحث استطراذية»

كالقدمة السادسة «في حقيقة النبوة وأصناف المدركين للغيب» ، والفصل الخاص بالخلافة ومتعلقاتها ، والفصل الذي يتحدث فيه عن «المهدي المنتظر» ، والفصل الذي يليه ، وموضوعه «حدثان الدول والأمم» ، وغير هذه وتلك من الفصول التي يجعلها البعض خارج نطاق «المقلانية الخلدونية» ، اتضح لنا أن هذه المباحث كلها متصلة أو ثقت اتصال بالموضوع الأساسي ، ونعني به : العصية والدولة .

أ - حقاً إن العصية هي الأساس الذي يقوم عليه التفسير الخلدوني لقيام الدول وسقوطها ، وبالتالي لحركة التاريخ في الإسلام . ولكن بما أن هناك تأثيراً متبادلاً بين العصية والدين ، في تاريخ المجتمع العربي ، كما يقرر ابن خلدون بقوة ووضوح ، فلقد كان لزاماً عليه ، وهو الذي ألزم نفسه بالنظر إلى وقائع الممران كما حدثت بالفعل ، أن يبحث في أصل التأثير الروحي والاجتماعي للدين ، فيشرح «حقيقة النبوة» ليبرهن على امكانية «إدراك الغيب» وتفاوت البشر في هذه الامكانية ، ويبين الصحيح منها من الكاذب ، وما يكون لذلك كله من نتائج تتمكس على حياة الأفراد وسلوكهم الشخصي والاجتماعي . ان بحثه في هذه المسائل هو في الحقيقة مقدمة لبيان تأثير العامل الديني بمضاه الواسع ، في الفاعليات الاجتماعية ، خاصة منها فاعلية العصية ، تأثيراً أدى إلى جمع العصبية العربية وقيام الدولة الإسلامية ، دولة الخلافة . وبما ان دولة الخلافة هذه ، لم تطل إلا مدة يسيرة من الزمن ، فلقد كان عليه أن يبحث في تأثير العصية على هذه الدولة ، مما جعلها تتقلب أخيراً إلى «ملك عضوض» . ولما كان الناس في عهده ، واليهود السابقة له ، يأملون وينتظرون انبعاث «الحق» من جديد ، وقيام دولة الخلافة مرة أخرى ، على يد «المهدي المنتظر» ، وقد أدى بهم هذا الانتظار إلى الانشغال بـ «حدثان الدول» والتكهن بآمالها وآجالها ، فقد كان عليه ، وهو الذي ربط الدولة وأطوارها ، بالعصية وأحوالها ، أن يشرح امكانية ، أو عدم امكانية ، قيام

هذا «المهدي المنتظر» ، وممدى صعة أو عدم صحة ، التكهن بأعمار الدول وأوقات اضمحلالها وزوالها ، مستنداً في ذلك كله إلى النظرية الأم ، نظرية العصية .

وهكذا فإن آراء ابن خلدون في المسائل المشار إليها ، ليست آراء «استطراذية» ، ولا أفكاراً مقصودة لذاتها ، حتى نجعل منها «الجانب اللاعقلاني» في تفكير ابن خلدون ، بل إنها تفسير «وتعليل» لوقائع عمرانية شهدها عصره والمصور السابقة لها ، وبالتالي كانت «عوارض ذاتية للعمران» ، كان لا بد للعلم الجديد أن يتناولها بالدرس والتحليل ، ما دامت مهمته البحث في كل «ما يعرض للاجتماع الانساني بمقتضى طبعه» من الأمور والأحوال .

ب - هناك من الباحثين من يعمد إلى فصل آراء ابن خلدون الاقتصادية عن بقية آرائه الأخرى ، ويعملها موضوعاً لدراسة قائمة بذاتها، وكان الرجل عالم من علماء الاقتصاد ، أو أنه قد اهتم بالجانب الاقتصادي من النشاط البشري ، اهتماماً خاصاً مستقلاً . وفي رأينا أنه على الرغم مما تتيحه عملية الفصل هذه ، من امكانية التعمق في ابراز أهمية ملاحظات ابن خلدون في الميدان الاقتصادي والمالي ، فإنها عملية تنطوي على خطرين كبيرين : تجزئة الفكر الخلدوني أولاً ، ثم المبالغة ، ثانياً ، في تقدير «آرائه الاقتصادية» بشكل يخرج بها عن نطاقها الذي وضعها فيه .

وكما رأينا في الفصول الأخيرة ، فإن ما يمكن أن يوصف بأنه «آراء اقتصادية خلدونية» ، مرتبط ارتباطاً عضوياً بنظريته في العصية وفاعليتها ، والدولة وأطوارها ، فكيف يمكن الحديث إذن عن آراء اقتصادية لابن خلدون ، في حين أن الرجل إنما كان يصف ما يحصل للدولة عند بدايتها ، وما يحدث لها وفيها أثناء بلوغها طور عظمها ، وحين دخولها مرحلة هزيمها

ووقت اضمحلالها ؟ ان آراء ابن خلدون الاقتصادية - إذا جاز هذا التعبير - مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بنظريته العامة ، في العvisية والدولة . ومن ثمة فإن دراستها يجب أن تتم - في نظرنا - في إطار هذه النظرية ذاتها .

ج - بعض الباحثين ينحون منعى آخر ، فيعمدون إلى تخصيص دراسات مستقلة لآراء ابن خلدون في « التربية والتعليم » .

والحقيقة - فيما نرى - أن ابن خلدون لم تكن له نظرية خاصة به في هذا الموضوع ، فهو في هذا الميدان ، اما يصف طرق التعليم السائدة في عصره ، واختلافها باختلاف العمران في الدول الإسلامية إلى عهده ، رابطاً وصفه هذا ، باختلاف أحوال العمران في طور البداوة ، عنها في طور الحضارة ، واما يتحدث بإيجاز ، هنا وهناك ، عما يجب أن يكون عليه منهج التعليم . وفي هذا المجال نجده - في الغالب - ينقل عن أسلافه مفكري الإسلام خاصة منهم الفزالي والقاضي أبابكر بن العربي (1242 ج 4) ، بل إنه ينقل عن أرسطو دون أن يذكر اسمه . وهكذا فإذا كان لا بد من دراسة هذه الآراء ، فلندرسها منسوبة إلى أصحابها ، ومن خلال مؤلفاتهم (1) .

على أن الذي حمل ابن خلدون على ذكر هذه الموضوعات وأمثالها ، في مقدمته ، هو ما يقرره من أن « التعليم والعلم من جملة الصنائع » ، وأن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعمم الحضارة ... والسبب في ذلك هو أن تعليم العلم . . من جملة الصنائع ... وأن الصنائع إنما تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش ... » (990 ج 3) . فالمسألة

1 يمكن مقارنة آراء ابن خلدون في التعليم وطرقه مع آراء من سبقوه من مفكري الإسلام خاصة منهم الفزالي ، من خلال التصوص التي أوردها الدكتور شلي في كتابه القيم « تاريخ التربية الإسلامية » .

بالنسبة اليه هنا داخلة في نطاق « ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال » نتيجة دخول الدولة طور الحضارة والتعرف ، ومن ثمة فهي ذات صلة وثيقة بنظريته العامة في العصبية والدولة ، مثلها في ذلك مثل تطور اللغة وآدابها ، وظهور الموشحات والزجل الشعبي .

2 - نقطة البداية والنهاية :

والنتيجة الثانية التي نريد تأكيدها هنا ، هي أن علم العمران الذي جعل صاحبه موضوعاً له : « الاجتماع الانساني ... وما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ... مثل التوحش والتأنس ، والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ... » هذا العلم ، لا يهدف في الحقيقة إلى دراسة المجتمع البشري بهذا الشكل الواسع الشامل ، دراسة سوسولوجية محضاً ، بل إن الغرض الأساسي منه ، والمحرك الرئيسي الذي تدور حوله مسأله ومباحثه ، هو بيان : « أحوال مبادئ الدول ومراتبها ... وأسباب تراجها أو تماقبها ... وعلة الوقوف عند غايتها ... » مما جعل منه « علماً » أقرب إلى نوع من فلسفة التاريخ ، على الرغم من ضعف إطاره الفلسفي ، وخلوه من أي أساس ميتافيزيقي .

لقد ابتعد ابن خلدون عن كل أساس ميتافيزيقي في « فلسفته التاريخية » ، لينصرف إلى تشييد علمه الجديد ، على أساس واقعة اجتماعية ، كانت طامعية ملموسة في عصره ، واقعة الرابطة العصبية .

وكما رأينا خلال الفصول الماضية ، فإن « الخاتم السحري » الذي فسر به ابن خلدون ما كان يملك عليه اهتمامه من كيفية بدايسة الدول ، وأسباب

عظمتها ومجدها ، وعوامل انحطاطها واحتلالها ، هو العصبية ، والعصبية وحدها .

وهكذا فإن « مبدأ » قيام الدولة إنما هو العصبية القوية المطالبة : « فهذه العصبية يكون تهديد الدولة وحمايتها من أولها » (464 ج 2) . كما أن مراتب الدول واتساع إياها مرهون بقوة العصبية « التي إنما هي بكثرة العدد ووفوره » ولذلك كان « عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها » على نسبة القائمين بها في القوة والكثرة » (474 ج 2) ، وكانت « آثارها كلها على نسبة قوتها في أصلها » (496 ج 2) . أضف إلى ذلك أن السر في « تراحم الدول » راجع إلى « أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها ... والعلّة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية ، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها » (472 - 473 ج 2) ، أي لا بد أن ينتهي تأثير هذه القوة إلى نهاية يقف عندها .

ليس هذا فحسب ، بل إن السبب في تماقب الدول ، في قيام ممالك وسقوط أخرى ، مرتبط بالعصبية أيضاً . وهكذا « الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص » (485 ج 2) لا تتمدها ، « لأن عمر الحادث - أي الموجود المحدث - من قوة مزاجه ومزاج الدولة إنما هو العصبية » (475 ج 2) . وإذا فسد المزاج ، وهو هنا العصبية ، فسدت الدولة حتماً وتداعت إلى السقوط والانهار التام لترك الميدان لقيام دولة جديدة بعصبية جديدة قوية . وعلى الرغم مما في هذه الآراء من جدة وطرافة ، وعلى الرغم من الدور الخطير ، الذي لا ينكر ، والذي يعزوه ابن خلدون للعصبية ، عند تحليله لحوادث التاريخ الإسلامي مشرقاً ومغرباً ، فإن هذه النظرية لا تخلو من نقاط غامضة ، بل إنها بمقدار ما تنتزع الإعجاب ، بمقدار ما تطرح من إشكالات وتثير من تساؤلات .

لقد تساءلنا من قبل ، كيف ولماذا تنقلب العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية إلى قوة سياسية لمواجهة والمطالبة ، والسعي وراء السلطة ، ومن ثمة تأسيس الملك والدولة ؟ ثم تساءلنا بعد ذلك لماذا تفسد العصبية بمجرد تحقيق غايتها من الملك والسلطان ؟ ولماذا « تفسد » الدولة وتهرم بفساد العصبية ؟

وفي كل مرة حاولنا فيها تلمس الجواب على سؤال من هذه الأسئلة، استناداً على تحليلات ابن خلدون نفسه ، كنا نصطدم بحقيقة هامة ، وهي أن العصبية في الحقيقة ، لا تمدو أن تكون اطاراً تنظيمياً نلتئم فيه فاعليات البدو ، وتنظم داخله العلاقات في المجتمع القبلي الذي لا يفرق بين أهله الا الانتساب إلى هذه العصبية أو تلك. أما الوقود المحرك لتلك الفاعليات والعلاقات، فهو شيء آخر غير التعصب للنسب أو ما في معناه ، انه التهديد الذي تتعرض له المصلحة المشتركة للعصبية ، والذي يعرض كيانها للخطر ، عندما يتعلق الأمر بالمراعات القبلية المحضة . أما عندما تتطور هذه الصراعات ، بفعل هذا العامل أو ذلك ، إلى الطمع في «الحضارة» والتمدن الذي هو « غاية للبدوي يحري إليها ، وينتهي بسميه إلى مقترحه منها » (413 ج 2) ، فان الوقود المحرك لفاعليات البدو ، التي تكسب حينئذ صبغة سياسية واضحة ، هو ما يترآى لهم من امكانية الحصول على «خشب العيش والتفنن في الترف والنعيم» ، وهكذا تلتحم عصبياتهم وتصبح « الغاية التي تجري إليها هي الملك» .. «فان أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها ، وانتزعت الأمر من يدها ، وصار الملك أجمع لها» (440 ج 2) .

وهنا تبدأ «الدورة العصبية» سيرها :

تبدأ الدولة قوية متماسكة ، لأن الأنا العصبي مسيطر على الأنا الشخصي ،

لأن المصلحة المشتركة للعصبة الحاكمة تسيطر على المصالح الشخصية التي لم تأخذ في التبلور بعد ولأن العلاقات السائدة داخل هذه العصبة المؤسسة للدولة هي علاقات «المسامة والمشاركة» في القوائد المادية والمعنوية ، في «الجاء المفيد للمال» . انها نفس العلاقات التي مكنتها من الانتصار في «جريا نحو الملك» ، وهي علاقات تعاون وتضامن وتناصر .

ولكن ما أن تستقر الدولة ويبدأ أهلها بمختلف فئاتهم في استئجار الملك الذي تعاونوا جميعاً على تحقيقه ، وفي جني ثمرات الجاء الذي حصلوا عليه بسيوهم ورماحهم ، حتى تبدأ تلك العلاقات في التفكك والانحلال ، فيحل التنافس والصراع محل التضامن والتعاقد ، ويستمر ذلك إلى أن ينتهي بهم الأمر إلى فساد عصبيتهم حمة فيكثر الثوار والمطالبون ، ومعظمهم من صفوفهم وفروع عصبيتهم ، حينئذ يستبد رئيس العصبة المنحلة بالأمر «ويأتي خلق التآله الذي في البشر» ، ويتقلب حكمه إلى «ملك مستبد» ويعمد إلى الموالى والمرزقة يضرب بهم زعماء عصيته ورؤساء العصبيات الأخرى التي كانت من قبل متحالفة معها ، والتي صارت الآن تشق عصا الطاعة ، الواحدة تلو الأخرى ، مائة نحو هذا المطالب تارة ، ومنعازة نحو هذا التأثير تارة أخرى . وتكون النتيجة سقوط صاحب الدولة تحت رحمة هؤلاء الجند الذين يشتطون في الطلب ، طلب المال بالخصوص ، مع ما يرافق ذلك من قلة الموارد والجبايات وكثرة الخرج والنفقات بسبب عوائد الترف التي استحكمت ، فتقع الدولة في ضائقة مالية تنتهي بها إلى الإفلاس ، وبالتالي إلى الانحلال والمهرم والاضمحلال . حينئذ يتبرأ ظرف «ثوري» جديد يفري العصبيات الأخرى بالجرى وراء غايتها من الملك والسلطان فالترف والنعم .. وهكذا دواليك .

وإذا فان نقطة النهاية والبداية معاً ، هي هذا الترف والنعم ، هذه «الحضارة» المفسدة للامران : «الحضارة» تستهوي البدو فتلتهم عصبياتهم للجرى نحوها و «الحضارة» تفسد طباع البدو فتتكسر عصبيتهم ويختل صراهم وتسلط دولتهم .

هنا يكن رأس المشكل : ان الثورة تهرم وتسقط لا لان عصبية جديدة قامت مطالبة بالملك فقلبتها ، بل ان هذه العصبية الجديدة إنما تقوم بالمطالبة لأن الثورة القائمة هزمت وتداعت الى السقوط. ان هرم الدولة ليس نتيجة نقصاد عصبيتها وكثرة الخارجين عليها ، بل إنه هو نفسه السبب في ككل ذلك . أما علة هذا الهرم فهو ليس شيئاً آخر غير «الحضارة» بالذات .

من هنا يجب أن نتلس الحل لتلك المشكلة التي طرحناها في التمهيد الذي قدمنا به لهذا القسم ، والتي كنا قد صغناها في السؤال التالي : لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البدو الى الحضارة عبر الدولة ، حركة دورية ، لا حركة مستقيمة ؟

3 - الصراع العصبي ... والعامل الاقتصادي :

ان الجواب الذي يقدمه لنا ظاهر نصوص المقدمة يتلخص في ان « الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران ، إنما هي العصبية والشوكة » ، وهذا يعني ان القوة الذاتية للعصبية هي المسؤولية عن قيام الدول وسقوطها ، عن اتساع رقمتها وزوال نفوذها ، وبالتالي فإن العصبية هي المحرك الفعلي للتاريخ ، وإنما هي التي تحدد مجراه ومسيره . ولكننا عندما أخذنا في تحليل آراء ابن خلدون في العصبية والدولة ، تبين لنا ان هناك عاملاً آخر هاماً ، ذا صبغة اقتصادية واضحة يجب ادخاله في الحساب ، وإلا بقينا ندور مع « الدورة العصبية » من غير جدوى .

غير أنه يجب أن لا ننساق هنا ، ونحن نؤكد أهمية إبراز ابن خلدون للعامل الاقتصادي في سياق تحليله للصراع العصبي ، إلى تأويل آرائه تأويلاً لا يتفق مع تصور صاحب المقدمة للأمور . ذلك لأنه على الرغم من إبرازه لأثر العامل الاقتصادي في بعض الظواهر الاجتماعية ، فإنه لم يتخذ منه العامل

الحاسم . ان العامل الاقتصادي عند ابن خلدون ليس دوماً سبباً ، بل قد يكون كذلك كما هو الشأن بالنسبة لبعض مظاهر البداوة والحضارة ، كما قد يكون نتيجة كما هو الأمر بالنسبة للسلطة . ان السلطة عند صاحب المقدمة ليست نتيجة السيطرة الاقتصادية ، بل ان السيطرة الاقتصادية أو الثروة على العموم هي نتيجة للسلطة أي لقوة العصبية الحاكمة .

وإذا كان ابن خلدون يعزو للنصب والجوع تأثيراً واضحاً في السلوك والوعي والتفكير ، فان مسلك هذا التأثير إلى وعي الإنسان يأخذ طريقه إليه عن طريق جسمه مباشرة : « ان كثرة الأغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوبتها ، تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد أقطارها في غير نسبة . ويتبع ذلك انكشاف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم ... وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أنجرتها الرديئة فتجبيء البلادة والقفلة والانحراف عن الاعتدال » جملة ، . (495 ج 1) . وكما لا يخفى فإن هذا تفسير مستمد من طبيعيات عصره ولا علاقة له بالصراع الاجتماعي .

أضف إلى ذلك ان تفكير ابن خلدون ، على الرغم من جدته وطرافة الموضوعات التي انشغل بها ، كان يخضع لقوالب التفكير القديم — كما شرحنا آنفاً — فالمسألة بالنسبة إليه ، مسألة (طبع) لا مسألة دياكتيك مادي أو صراع بين المتناقضات . ان هذه الطبائع أو العوارض الذاتية للممران ، ليست نتيجة ترابط بين السبب والمسبب أو بين القضية ونقيضها ، بل هي عبارة عن الكيفية التي أجرى بها الله « العادة » هذه المادة التي استقرت وأصبحت « طبائع » للممران تشير بمقتضاها الحياة البشرية .

وهكذا يتضح لنا انه من الشطط والتعسف في التأويل القول بأن ابن خلدون

كان من رواد المادية التاريخية (1) . والحق انه لا تحليلات ابن خلدون « ولا ظروف عصره الاجتماعية منها والاقتصادية ، ولا منطق التفكير السائد آنئذ ، لا شيء من ذلك يسمح لنا بنيل هذا الاستنتاج . ان الصراع الاجتماعي أيام ابن خلدون ، وخاصة في المجتمع الذي عاش فيه واتخذ موضوعاً لدراسته ، مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر الميلادي ، لم يكن صراعاً طبقياً . ان الاقتصاد آنئذ لم يكن من القوة بحيث يطفئ على العلاقات الاجتماعية ذات الطابع غير الاقتصادي ، وكما يقول جورج لوكاش : ان الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بمد إلى مستوى « الكائن — من أجل — ذاته » *l'être-pour-soi* ومن أجل ذلك فإن « الوعي الطبقي لم يكن قادراً بسبب من طبيعته ذاتها . لا على الظهور بمظهر واضح ، ولا على التأثير بوعي . في الحوادث التاريخية . ان الشيء الواضح في هذه المجتمعات ليس انقسامها إلى طبقات ، بل إلى « عصابات » ، بالمعنى الواسع للكلمة (عصابات قبلية ، جماعات حرفية ومهنية ... الخ) ، ومن ثمة فإن الوعي بالانتماء إلى إحدى هذه « العصابات » كان وحده السائد : « ان الوعي « العصبي » *Conscience d'état* باعتباره عاملاً تاريخياً ملوفاً يخفي ويقنع *masque* الوعي الطبقي وينمحه حتى من إظهار نفسه » (2) .

إن أصالة ابن خلدون ليست ، في نظرنا ، راجعة إلى كونه كان من رواد المادية التاريخية ، الشيء الذي يتناقض مع المادية التاريخية نفسها باعتبارها نظرية الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية ، بل انها تعود بالدرجة الأولى

1 من الباحثين الذين يرون هذا الرأي « إيف لافورت » في كتابه الذي سبق الإشارة إليه . ص 201 وما بعدها .

2 George Lukacs : *Histoire et conscience de classe* .
p. 81 - 82 . éd Miniut . Paris 1965 .

إلى كونه استطاع أن يربط بقوة بين العصبية وبين الشروط الموضوعية اللازمة لفاعليتها السياسية ، وهي شروط ذات طابع اقتصادي واضح . ان ابن خلدون لم يفسر الحوادث التاريخية في الإسلام بالتمصب القبلي المجرد ، ولا بالعامل الاقتصادي وحده ، بل انه وسع مفهوم العصبية ليدرج فيه مجموعة متنوعة من العلاقات والترابطات والفاعليات البشرية الناجمة ، ليس عن النسب أو ما في معناه وحسب ، بل تلك التي ترجع أيضاً إلى العلاقات الاقتصادية وأنواع الصراع الذي يستهدف الحصول على مستوى من العيش أحسن .

. . .

لقد أبرز ابن خلدون العامل الاقتصادي في تحليلاته ، ولكنه لم يوضح طبيعة هذا العامل ولا حقيقة الدور الذي يلعبه في سياق الأحداث التي جعلها موضوعاً لدراسته ، لسبب رئيسي وهو أن هذا الدور نفسه لم يكن واضحاً ولا متبلوراً . ان التناقض الأساسي الذي تقدمه لنا تحليلات صاحب المقدمة ، ليس من نوع التناقض بين جماعية الإنتاج والملكية الفردية لوسائله ، بل انه تناقض آخر له خصوصيته ، التناقض بين «خشونة البداوة» و«رقة الحضارة» . هذا التناقض الذي تلعب فيه «الحضارة المفسدة للعمران» الدور الرئيسي .

ان حياة الترف والنعيم تفكك ذلك الالتحام الذي كان الأصل في قيام العصبية بالمواجهة والمطالبة ، وهو التحام فرضته عليها ظروف معاشية معينة ، بل غطت في الحياة خاص ، هو «خشونة البداوة» .

وهكذا فالعمران البدوي الذي يقوم على البساطة والاقتصاد على الضروري من العيش من جهة ، وعلى التعاون والتعاقد وتقديم المصلحة العامة المشتركة على المصالح الشخصية الخاصة من جهة أخرى ، والذي منه وقيه قامت العصبية النائرة المؤسسة للدولة ، إن هذا العمران ، أو هذا النمط من الحياة ، مرعان ما تختفي أسسه ، فمعامله ، بعد توطيد الدولة ، لتجد العصبية الحاكمة نفسها ،

بين عشية وضحاها ، أمام نط من الحياة ، جديد ، هو العمران الحضري .

وفي خضم هذه الحياة الجديدة ، حياة الترف والنعم ، تنشأ أجيال العصبية المؤسسة للدولة ، بعيدة عن خشونة البداوة ، قترت الملك والدولة ، ولكنها لا تراث المقومات والدعائم الأساسية التي قاما عليها ، من عصبية وشوكة ، والتحام وتعاضد ، وقدرة على تحمل المشاق ، واستعداد دائم لفرض سيطرة الدولة وارساء قواعد حكمها ، ومن ثمة سرعان ما تجدد نقصها عاجزة عن الاستفاظ بدولتها قوية موحدة كما نشأت ، في مجتمع يفقد الوحدة والانسجام ، مجتمع الوحدات القبلية المتنافسة المنزلة ، شبه المفلوكة على نفسها ، والتي تحين الفرص لاعلان استقلالها أولاً ، ثم المطالبة بالملك والدولة ، إذا كانت الظروف مواتية ، فتبدأ «الدورة» من جديد ...

إن «الدورة العصبية» هي قيام دولة وسقوط أخرى داخل تجمع عصبي يرتبط بعصبية عامة واحدة : الدولة الجديدة تنشأ عندما تسقط الدولة القديمة في أزمة اقتصادية خانقة . وهذه الدولة الجديدة نفسها تهزم فتسقط عندها تجد نفسها هي الأخرى غارقة في أزمة مماثلة لا مناص منها ولا يخرج من ضائقتها .

فما هي بالضبط حقيقة هذه الأزمة ؟ وما هي طبيعة هذا التناقض؟ إن ابن خلدون لا يقدم لنا جواباً واضحاً صريحاً عن هذا السؤال ... بل انه لا يطرح المشكل على هذا النحو ، فالمسألة عنده مسألة «طبع» عمراي . ولكن آراءه وتحليلاته التي أدت بنا إلى طرح المشكلة على هذا الشكل ، تقدم لنا عناصر مهمة ، عناصر إبرازها في الصفحات الماضية تمكننا من فهم الجواب عن هذا السؤال الهام ، وبالتالي تجعل في امكاننا رسم الخطوط الكبرى لما يمكن أن نطلق عليه : «معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي» ، هذه المعالم التي سنحاول إبرازها في الصفحات التالية :

خاتمة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي

أ - عود على بدء

حاولنا في الفصول الماضية أن نستعرض ونحلل مجمل آراء ابن خلدون في ما اسماء : «المران البشري» . ولعل القارئ يلاحظ أننا قد حرصنا أشد الحرص على أن يكون تحليلنا لما ورد في « المقدمة » من أفكار ونظريات ، مقتصرأ على شرح الغامض منها وتصنيفها تصنيفاً يساعد على إبراز وحدتها ، وبيان ترابطها وتكاملها ، متجنبين قدر الأمكان الاسراف في التأويل أو الاستنتاج . وكل ما نرجوه هو أن نكون قد تمكنا من تجنب ذلك الخطأ الذي أشرنا إليه في مدخل هذه الدراسة ، وهو الإنسياق اللامقصود ، مع استنتاجات بعيدة ، قد لا يكون لها من أساس إلا جملة أو فقرة وردت في المقدمة كجزء من كل ، لا كفكرة أو نظرية قائمة الذات . وتلك ظاهرة ترجع في الغالب إلى الرؤية غير الواضحة ولا الكاملة ، الرؤية التي تخفي فيها الشجرة الواحدة ، الغابة بأشجارها وأزهارها ، بأدغالها ، وفجواتها ، وبعبارة أخرى ، بكامل «صفتها» .

لقد كان ابن خلدون مؤرخاً ، وأكثر من ذلك كان مفلس تاريخ . وعلى مدى تمكنا من استيعاب الفكر الخلدوني بكلية ، في ترابطه وتماكه ، يتوقف فهمنا للتفسير الذي يقترحه للتاريخ الإسلامي ، أو على الأقل للعناصر الأساسية التي يقوم عليها مثل هذا التفسير .

ان الاحتفاظ للفكر الخلدوني بهويته الخاصة ، بطابعه الخاص ، ضرورة تفرضها المنهجية العلمية . ومع ذلك فان هذا لا يمنع من ان يعمد الباحث في نهاية المطاف إلى استخلاص النتائج التي قد تلقي بعض الأضواء ليس على الماضي فقط ، بل على الحاضر أيضاً . وهذا في نظري طبيعي تماماً ، بل انه في الحقيقة والواقع ، الهدف النهائي والأخير من كل بحث أو دراسة من هذا القبيل . وإذا كنا ندعي أحياناً أننا ندرس التاريخ ، سواء تاريخ الأفكار أو لمحوادث ، من أجل المعرفة لذاتها، فإنا في الحقيقة انما نخفي أو نتجاهل ، بقصد أو بدون قصد ، عنصراً هاماً أساسياً ، من العناصر التي تدفعنا إلى دراسته ألا وهو : أهتامتنا المعاصرة ، ومشاغلتنا الراهنة .

وهذه الحقيقة كما تنطبق علينا نحن ، تنطبق أيضاً على ابن خلدون نفسه . ان صاحب «كتاب العبر» لم يعمد إلى كتابة التاريخ ، بل إلى إعادة كتابته ، لمجرد الصدفة ، أو بدافع التسلية ، أو فقط ، من أجل تسجيل أخبار الدول «ونسقها نسقاً» . بل لقد كان الدافع له إلى إعادة كتابة التاريخ، والانكباب على تفسير حوادثه ، وتعليل منطقاته ، أكثر من ذلك وأعمق .

لقد اندفع إلى التاريخ يستفتيه ، وإلى الأحداث الماضية يستنطقها ، تحت ضغط الحاضر الذي عاشه ، حاضره الشخصي وحاضر دول الإسلام في عصره . لقد عانى تجربة مرة، ولكنه بدلاً من أن يبقى سجين هذه التجربة ، راح يبحث في تجربة العصر عما قد يشرحها أو يبررها ، وهذه بدورها دفعته إلى التاريخ ، لأنها ليست في واقع الأمر إلا امتداداً للتجربة الكبرى ، تجربة الحضارة العربية الإسلامية . ولكن ابن خلدون الذي استطاع أن يقفز بوعيه من ذاتية وقائع حياته ، إلى موضوعية وقائع العصر وأحداث التاريخ ، لم يستطع أن يتحرر من العنصر المأساوي في تجربته . بل لقد راقق نظريته إلى الحاضر والمعاصر معاً ، بما كان له أكبر الأثر في توجيه أبحاثه وصوغ اهتمامه . وهكذا ، فعندما أطل من قلعة ابن سلامة ، على القرون السبعة التي خلت

إلى عهده من تاريخ الإسلام ، استبد بناظره ذلك الواقع المزعق الذي آلت إليه دولة العرب وحضارتهم : حوادث متلاحقة متراخية ، متداخلة متشابكة ، معالم الانهيار في مختلف الميادين ، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، فتساءل عن السر في ذلك ، تساءل عن أسباب قيام الدول وسقوطها ، عن عوامل تراجعها وتماقبها ، بل إنه ربط الحاضر بالماضي في هذه النظرة ذاتها ، فطرح مشكل الحضارة الإسلامية كلها ، ونظر هكذا إلى الأجزاء من خلال الكل ، وحاول أن يجد تفسيراً لهذا « الكل » من خلال دراسة الأجزاء .

لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد ؟ ذلك هو الإطار العام لتأملات ابن خلدون ، وذلك أيضاً ما يشكل جانباً من جوانب اهتمامات الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر .

ولكن إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات ؟ وهل يجوز لنا أن نأخذ الأفكار التي استقاها ابن خلدون من واقع عصره ، وظروف تجربته الخاصة فنعممها على التاريخ الإسلامي كله ؟

. . .

كثيراً ما أخذ الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية ، على صاحب المقدمة ، اعتماده على « استقراء ناقص » ومحدود ، في صياغة نظرياته التي أرادها أن تكون شاملة عامة . لقد اقتصر ابن خلدون - في نظر هؤلاء - على ملاحظة أحداث معينة من التاريخ الإسلامي ، تاريخ المغرب العربي على الخصوص ، وبدلاً من أن يحصّر نتائج ملاحظاته في إطارها الزماني والمكاني ، راح يعممها ، ويجعل منها قانوناً عاماً يتحكم في الصيرورة التاريخية بكامل أبعادها . و « ذلك خطأ منهجي كبير كما لا يخفى » .

ويؤيد هؤلاء الباحثون دعواهم هذه بأن ابن خلدون نفسه قد أشار بوضوح

إلى أنه كان ينوي ، فقط ، التأريخ للقطر المغربي وحده « دون ما سواه من الأقطار لعدم إطلاعي على أحوال الشرق وأمه ، ولأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه » (406 ج 1) .

وفي رأينا أن هذه الدعوى ، على وجاهتها ، مردودة . وذلك للاعتبارات التالية :

1 - إن تأكيد ابن خلدون على أن مشروعه كان مقتصرأ أول الأمر على التأريخ للغرب دون الشرق ، لجهة « أحوال الشرق وأمه » ، لا يعني أنه كان غير مطلع على تاريخ الإسلام في عهوده الرئيسية (الخلفاء ، الأمويون ، العباسيون) . بل إنما يعني فقط ، وهذا ما أراد التعبير عنه ، أن تاريخ الشرق ، المعاصر له ، كان غير واضح لديه بما فيه الكفاية ، عندما اعتزم تنفيذ مشروعه قبل رحيله إلى الشرق . وقد كانت رحلته إلى الشرق فرصة مكنته ، ليس من الاطلاع على تفاصيل الأحداث الماضية ، فذلك ما كان مطالعاً عليه ، بل مكنته فقط من التأريخ لأحداثه المعاصرة له . وهذا ما يشير إليه بوضوح حيث يقول : « ثم كانت الرحلة إلى الشرق (...) فأفادت ما نقص من أخبار ملوك المعجم بتلك الديار ، ودول البترك فيما ملكوه من الأقطار ، وأثبتت بها ما كتبته في تلك الاسطار ، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الضواحي » (356 ج 1) .

إن الأمر هنا يتعلق إذن بالأحداث التي شهدتها الشرق في عصر ابن خلدون ، (ملوك المعجم ، دول الترك ...) ولا يتعلق قط بالتاريخ الاسلامي جملة ، هذا التاريخ الذي أطلع عليه اطلاقاً واسعاً قبل كتابته المقدمة من خلال مؤلفات المسعودي والطبري وغيرهما من كبار المؤرخين الذين سبقوه .

2 - حقاً إن نظريات ابن خلدون تحمل بشكل بارز طابع العصر الذي

عاش فيه ، وبصفة خاصة طابع الأحداث التي شارك فيها أو لمسها عن قرب . ولكن هذا لا يكفي مبرراً في الطعن في عمومية نظرياته ، وتنطيطها لحوادث التاريخ الإسلامي إلى عهده . ان الدور الهام الذي يعزوه ابن خلدون إلى البدو الرحل ، أولئك الذي سبهم بـ « العرب ومن في معنهم » ، لم يكن ظاهرة خاصة لا بالقرن الثامن الهجري فقط ، ولا بإفريقيا الشمالية فقط . لقد بدأت تحركات البدو الرحل ، هؤلاء ، منذ القرن الخامس الهجري في شرق العالم الاسلامي وغربه : (قبائل الملتحين من صنهاجة وقبائل زناتة في الغرب الاسلامي ، وقبائل بني هلال وبني سليم ، وقبائل المغول والتتر ، ثم القبائل التركية في المشرق ...) ، وهي تحركات مشابهة إلى حد كبير . لتحركات القبائل العربية في عهد الفتوح ، عصر الخلفاء والأمويين . وبالجملة يمكن القول ان الدور الذي لعبه البدو ، في أيام ابن خلدون ، هو نفس الدور الذي قاموا به خلال العصور الإسلامية كلها ، لقد كان هؤلاء هم العنصر الأكثر فعالية في التاريخ العربي منذ البعثة الحميدية إلى عصر الانحطاط .

ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يستطيع بسهولة الاستشهاد بأحداث التاريخ الاسلامي السابقة لمصره ، يمثل ما يستشهد بالوقائع التي عاصرها ، أو التي عرفها المغرب العربي قبل عصره بقرون . أضف إلى ذلك أن مناقشة صاحبنا للتأريخين قبله ، كانت تدور حول وقائع « قديمة » تنتمي إلى العصور الإسلامية الأولى ، كل ذلك لا يدع مجالاً للشك في أن ابن خلدون قد استقى آرائه ونظرياته ، ليس فقط من أحداث عصره ، بل أيضاً من مطالعته كتب التاريخ ، وتأملاته فيها تحكيه من أخبار ، وترويه من وقائع وأحداث . وهذا ما يؤكد أنه نفسه إذ يقول : « ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الامس واليوم » ... أنشأت في التاريخ كتاباً ... » .

3 - إن النقص الذي يلاحظ في تحليلات ابن خلدون ليس نقصاً في الاستقراء ، إلا إذا جاز لنا أن نطالبه بتوسيع مجال بحثه إلى تاريخ الأمم والدول الذي كان مجهولاً عند المسلمين عامة أو على الأقل لم يكونوا يحسنون

به (تاريخ اليونان ، تاريخ الرومان ...) وهذا مأخذ لا يجوز لنا تسجيله إلا إذا نظرنا إلى أرائه باعتبارها تشكل فلسفة للتاريخ بالمعنى الحديث ، وهذا شيء شجبهنا من قبل . فابن خلدون لم يكن فيلسوف تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة ، بل كان فقط مفلسف تاريخ معين ، هو تاريخ الاسلام إلى عهده .

وفي رأينا ، فإن الميب الأساسي في أبحاث ابن خلدون هو ذلك العنصر الذاتي الذي لم يستطع التحرر منه والذي صبغ نظره إلى التاريخ الاسلامي بتلك الصبغة المساوية التي أثمرنا إليها . ومع ذلك فإن نظريات صاحب المقدمة تعكس جانباً مهماً من جوانب تاريخ الاسلام وحضارته ، جانباً لا يجوز إغفاله ولا التقليل من أهميته .

إن أهمية آراء ابن خلدون ، ليست في كونها تقدم نظرية كاملة في التاريخ الاسلامي . فمثل هذه النظرية ، وإن وجدت ، لا بد أن تحتاج يوماً إلى تكملة أو تعديل . فالتطور التاريخي وتقدم الأبحاث يفرضان ذلك . إن أهمية مقدمة ابن خلدون بالنسبة للفكر التاريخي والفلسفي المعاصر كامن في كونها شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام ، هذه العوامل التي يقوم عليها ، ويجب أن يقوم عليها ، كل فهم أو تفسير أو « تنظير » للتاريخ العربي .

ب - العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام :

نحن إذن أمام شهادة يجب استنطاقها ، وأمام أفكار يجب للتفكير فيها من جديد ، إذا ما أردنا أن نكون لأنفسنا نظرية في تاريخنا وحضارتنا . فما هو مضمون هذه الشهادة ؟ وما هي الآفاق الجديدة التي تكشف عنها ؟

تشير هذه الشهادة ، كما لاحظنا ذلك سابقاً في أماكن متفرقة ، إلى أن ثمة ثلاثة عوامل أساسية يمتزجها ابن خلدون ، مجتمعة متفاعلة ، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الاسلام ، وهذه العوامل هي : عوامل ايدولوجي ، عامل اجتماعي ، عامل اقتصادي . فلفصل القول في هذه العوامل لنرى الدور الذي يمزوه لكل منها ، في إطار تداخلها وتشابكها .

— العامل الأيديولوجي : ونعني به الدين بمفهومه الواسع ، سواء كان نبوة أو دعوة إصلاحية تعتمد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما نعني به أيضاً ، الخلافات المذهبية سواء منها ما كان دينياً في أصله وحقيقته ، أو ما أخذ من الدين ستاراً وقناعاً .

والواقع أن الدين ، بهذا المعنى ، قد لعب دوراً لا يمكن اغفاله ، فيما عرفه التاريخ الإسلامي من أحداث . فالدولة الإسلامية في عهد النبي والخلفاء ، إنما تأسست ، وتوطدت دعائهما ، انطلاقاً من الدعوة المحمدية . وبغض النظر عن النقاش النظري الذي دار ويدور حول ما إذا كان الإسلام ديناً فقط أم ديناً ودولة معاً ، فإن الواقع التاريخي يؤكد أن الدعوة الإسلامية التي قامت في جزء كبير منها على أساس الجهاد (الغزوات والفتوحات) ، كان لا بد لها أن تعتمد على جهاز سياسي عسكري نشأ بسيطاً ليتطور بسرعة إلى جهاز معقد هو الدولة بالذات . وهذا ما حصل بالفعل ، فالارتباط بين الدين والدولة في الإسلام ، على الأقل في المصور الأولى ، حقيقة تاريخية ثابتة ، والذي يهمني هنا بصفه خاصة ، هو بيان نوعية هذا الارتباط ، ومدى تأثيره في سير الأحداث التاريخية ، من وجهة نظر ابن خلدون .

يقرر ابن خلدون ، كما رأينا سابقاً ، أن الدولة ، باعتبارها «وازعاً» يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ، ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية . فهي تنشأ سواء كان هناك شرع أم لم يكن . ولكن ابن خلدون يرى في نفس

الوقت ، انه ليس كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية يسمح بقيام سلطة مركزية يخضع لها الجميع . ان قيام هذا النوع من السلطة - أي الدولة - لا يتأتى في نظره ، إلا بوجود شروط معينة ، وفي مقدمتها الاستقرار في الأرض ، ومن ثمة الحياة الاجتماعية الحضرية ، أو شبه الحضرية . أما الحياة البدوية الصرف التي يشكل نمط معيشة البدو الرحل النموذج الأعلى فيها ، فإنها لا تساعد على قيام حكم مركزي يتولى السلطة فيه شخص واحد تكون له الغلبة والسلطان على الجميع .

ذلك لأن هؤلاء البدو ، وعلى رأسهم عرب الجاهلية في جزيرتهم ، بل في باديتهم ، يعيشون جماعات متنافرة ، تقوم الرابطة بينها على النسب الذي يجمع بين الأفراد ويفرق بين المجموعات . إن الشروط المادية لحياة هؤلاء (جذب الأرض - التنقل - قلة المرعى) قد اكتسبتهم صفات معينة - شرحناها آنفاً - لا يستقيم معها قيام سلطة جامعة يمكن أن تتطور تلقائياً إلى سلطة مركزية من نوع الدولة . ولذلك كان لا بد ، لكي تقوم لهم دولة ، من عامل آخر «يقلب طباعهم» ويوحد صفوفهم ، ويوجه قواهم ونشاطهم وجهة أخرى ، غير وجهة الصراع القبلي الذي ينخر كياناتهم باستمرار .

هذا العامل المطلوب هنا ، هو الدين بالذات . الدين «المذهب للفلاحة والأنفة ، الوازع عن التحاسد والتنافس . فإذا كان فيهم للنبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ، ويذهب عنهم مذمومات الاخلاق ، ويأخذهم بمعمودها ، ويؤلف كلمتهم لأظهار الحق ، تم اجتماعهم وحصل لهم التقلب والملك» (456 ج 2) .

وابن خلدون عندما يقرر هذا ، لا يفكر في دولة العرب ، عرب الجزيرة فقط ، بل يفكر أيضاً في جميع أولئك الذين أطلق عليهم «العرب ومن في معناتهم» من «زقاته والأكراد والتركمان وأهل الشام من صنهاجة» (447 ج 2) ،

أي سكان المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية التي تمتد من جنوب المغرب وموريطانيا على الشاطئ الأطلسي غرباً ، إلى تخوم الصحراء الليبية ، إلى صعيد مصر ، وبلاد العرب وما وراء فارس وشمال العراق وسورية من بلاد الترك والتركمان ... إن جميع الدول التي أقامها سكان هذه المناطق ، وهم «أعرق في البداوة» ، كانت تعتمد على دعوة ديلية معينة ، أو على الأقل كانت تستتر بستارها . (المرايوطون الموحدون والحفصيون ومن قبلهم الفيدويون في الغرب الإسلامي ، ودول الشيعة ورد الفعل السني ، السلاحقة والأتراك في المشرق) .

إن ابن خلدون يقرر إذن ، وبكامل الوضوح ، أن الدين كان شرطاً ضرورياً لقيام دولة «العرب» . ولكن هذا الشرط ليس كافياً في نظره . لأن الدعوة الديلية نفسها ، وهي تستهدف في الغالب تغيير الأوضاع القائمة ، الأخلاقية منها والاجتماعية ، ثم السياسية أيضاً ، لا تتم ولا تنجح إلا عندما تتبناها جماعة قوية بمددها ، ملتزمة بمصيريتها : «إن الدعوى الدينية من غير عصبية لا تتم» . (2468ج) . إن عصبية النبي ، عصبية بني هاشم ، وعصبية قريش عموماً ، هي التي مكنت الدعوة المحمدية من الانتشار بين صفوف القبائل العربية ، التي تشكلت منها بعد إسلامها ، عصبية عربية جامعة ، قوة عسكرية ضخمة ، نشرت الإسلام شرقاً وغرباً بالجهاد والفتح ، وأقامت دولة الإسلام قوية واسعة .

إن العصبية — عصبية قريش أولاً وعصبية العرب جميعاً — كانت شرطاً ضرورياً في نجاح الدعوة الإسلامية وقيام دولة العرب . مثلاً إن الإسلام نفسه كان شرطاً ضرورياً لالتزام العصبية العربية وتأسيسها الدولة .. وهذا الذي حدث بالنسبة لدولة العرب ، حدث أيضاً — في نظر ابن خلدون — بالنسبة للدول الإسلامية مشرقاً ومغرباً : فالدعوة «المالوية — المباسية» لم تنجح في تأسيس الملك والدولة إلا بعد أن استندت على «عصبية الفرس» ضد العصبية

العربية التي اعتمد عليها بنو أمية قبلهم، والدعوة الماربطية التي قام بها عبدالله بن ياسين لم تتمكن من تأسيس الدولة إلا عندما تمكنت من توحيد عصبية المثلثين من صنهاجة المتقلين في صحراء المغرب. وكذلك الشأن بالنسبة للدعوة «التومرتية» الموحدية، فهي لم تستطع القضاء على دولة المارباطيين وتأسيس دولة جديدة إلا عندما استندت على القبائل المصمودية المقيمة بالأطلس الجنوبي.

أما الدعوات الدينية أو الحركات الإصلاحية التي كانت تقوم بدون الاعتماد على إحدى العصبيات، فقد كان مآلها جميعاً الفشل الذريع. وكنا نذكر انتقاد ابن خلدون، بل سخريته اللاذعة من دعاة الإصلاح - المخلصين منهم أو «الموسوسين» الذين «يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية»، ولا يشمرون بحصة أمرهم ومآل أحوالهم (...). والغلط فيه من الغفلة على اعتبار العصبية..، لأن «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من وراءها عصبية القبائل والمثائر». (472 ج 2).

وإذن، فإن العامل الأيديولوجي (الدين وما في معناه) لم يكن يلعب في تاريخ الإسلام، حسب ابن خلدون ذلك الدور الحاسم الذي يعزى له عادة. ذلك لأن فاعليته مشروطة بعوامل أخرى، وعلى رأسها العصبية التي قلنا قبل إنها عبارة عن الإطار التنظيمي-الطبيعي لكل حركة سياسية في أوساط البدو.

— العامل الاجتماعي : العصبية : الدولة العربية إذن لم تعتمد في قيامها على الدين وحده، بل على العصبية والدين معاً، مثلها في ذلك مثل أغلبية الدول الإسلامية التي قامت على أكتاف البدو الرحل. وقد رأينا من قبل، وبزهد من التفصيل، كيف أين للعصبية هي أساس الملك، وأنها الشرط الضروري، وأحياناً الكافي لقيام الدول، فلا داعي لتكرار ذلك. والذي يهمنا هنا بنوع خاص، ونحن بصدد دور العصبية في التاريخ الإسلامي، هو

ما يقرره ابن خلدون من أن عصبية « العرب ومن في معناهم » ، قد طبعت بطابعها ، دولهم وممالكهم ، وبالتالي الحضارة العربية الإسلامية كلها يختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية والمعمارية والثقافية .

فمن الناحية المياسية كان لهذه العصبية ، عصبية البدو الرحل المقترنة دوماً بـ « خلق البداوة » دور أساسي في عدم استقرار الحكم في الإسلام وعدم « طول أمد الدولة فيه » . إن هذه العصبية التي لا تقبل سيطرة ولا خضوعاً ، قد بقيت تمارس تأثيرها على الدول الإسلامية إلى مدى قرون طويلة . ذلك لأنه إذا كان الإسلام قد وحد العرب وجعل منهم قوة اكتسحت امبراطوريتي الروم وفارس شرقاً ، ودول البربر والمعجم غرباً ، فإن هذه « الوحدة » لم تكن سوى إطار مخطط لعصبيات متعددة ، كانت كل واحدة منها تحتفظ بكيانها وشخصيتها . إن إسلام العرب لم يكن يعني زوال العصبيات التي فوّقت بينهم ، مثلما أن إسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم ، لم يكن يعني اندماجهم الكلي في « أمة » العرب والإسلام . بل لقد بقيت هذه العصبيات ، وعلى رأسها العصبيات العربية المتمدة ، عبارة عن تكتلات سياسية ، قبلية أو شبه قبلية ، تحتفظ كل جماعة فيها بذاتيتها ، مما جعل المجتمع الإسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود .

إن هذا « الوضع العصبي » ، هذه الوحدة القائمة على الكثرة ، كان العامل الذي تحكم ، إلى أبعد الحدود ، في الأحداث السياسية والاجتماعية التي شهدتها التاريخ الإسلامي .

لقد لعبت عصبية العرب في المجتمع الإسلامي خلال العصور الأولى من تاريخه ، دورين متناقضين ، ككل عصبية : دور الرابطة الجامعة عند مواجهة غير العرب ، مسلمين كانوا أم غير مسلمين ، ودور العصبية المفرقة بالنسبة للعرب أنفسهم .

لقد سيطرت العصبية العربية لأنها العصبية الغالبة التي لم يضعفها ملك ولا دولة في الجاهلية ، على « عصبيات » غير العرب من الروم والفرس ، التي كانت قد ضعفت وتلاشت بطول أمد الدولة والحضارة في هذين الشعبين . وسيطرت عصبية قريش على العصبيات العربية كلها ، لكونها العصبية التي كانت لها الغلبة قبل البعثة المحمدية ، والتي جاء الإسلام ليزيدها قوة وغلبة . ولكن عصبية قريش نفسها لم تكن واحدة بل كانت عصبيات متعددة ، كانت الرئاسة فيها في عبد مناف ، وعصبية عبد مناف كانت في بني أمية . من أجل ذلك فشلت حركات الهاشمين (علي وبنوه وشيعته) ، على الرغم من قربانهم للنبي ، وأهليتهم الدينية للخلافة (563 ج 2) ، كما فشلت حركة ابن الزبير لسبب نفسه ، « لأن بني أسد (وابن الزبير منهم) لا يقاومون بني أمية ، في جاهلية ولا إسلام » (561 ج 2) .

وإذن فإن العامل الذي لعب الدور الحاسم في الأحداث السياسية الخطيرة ، التي عرفها الإسلام في طور نشأة دولته ، خاصة منها حرب صفين وانتقال السلطة إلى معاوية دون علي ، هو قوة العصبية الأموية في الجاهلية ، واستمرار تلك القوة في الإسلام بما اكتسبوه من قوة ونفوذ في الشام التي كان معاوية والياً عليها .

وهكذا ، فالصراعات السياسية التي شهدتها الدولة الإسلامية حين نشأتها ، وعقب وفاة الرسول مباشرة ، كانت - في نظر ابن خلدون - استمراراً للصراع القبلي الذي كان سائداً من قبل . ولم تختلف نتيجة هذا الصراع في الإسلام عنها في الجاهلية . فالغلبة كانت دوماً للعصبية التي كانت لها القوة والفاعلية في الجاهلية . وهذا يعني أن العامل الديني لم يغير من طبيعة الأمور إلا في فترة الوحي وما أعقبها من خلافة أبي بكر وعمر ، حيث كانت « الخوارق والمعجزات » ما تزال تمارس تأثيرها . أما بعد ذلك ، أي بعد

أن زال اندهاش الناس من الرحي وخوارقه ، فقد « صار الحكم للعادة كما كان ، فاعتبر أمر العصبية ومجاري الموائد ... » (556 ج 2) .

ولكن عصبية قریش ، وعلى رأسها عصبية بني أمية ، لم يكن من الممكن أن تبقى قوية ميطرة بعد أن حققت غايتها في الملك ، وبلغت منتهى ثمراته وأهمها حياة الثرف والنعم . وهما « كسران من سورة العصبية » كما قدمنا . وهكذا فانه « لما ضعف أمر قریش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الثرف والنعم ، وبما أنفقتهم (= وزعتهم) الدولة في سائر أقطار الأرض ، عجزوا عن حمل الخلافة ، وتغلبت عليهم الأعاجم ، وصار الحل والعقد لهم ، (523 ج 2) .

إن استئثار العرب بالملك وثمراته ، وفي مقدمتها الجاه والثروة ، قد أفسد عصبيتهم ، وأيقظ عصبيات الأمم سواهم مشرقاً ومغرباً . وهكذا انقسمت الدولة ابتداء من أوائل العصر العباسي إلى دول متناحرة ، تستند كل منها إلى عصبية معينة معادية للعصبيات الأخرى (الأمويون في الأندلس ، الأدارسة ودول البربر في شمال إفريقيا ، ثم عدد من الدول والأمارات في المشرق لم يكن خضوعها للخلافة العباسية يتمدي في معظم الأحوال الخطبة على المنابر .

نخلص من ذلك كله إلى أن العصبية (عصبية العرب ، وعصبيات الأعاجم من الفرس والترك والبربر) ، قد لعبت الدور الحاسم في عدم الاستقرار السياسي في تاريخ الإسلام . إن هذا التاريخ ، في نظر ابن خلدون ، كان تاريخ صراع بين العصبيات ، صراع اكتسب في معظم الأحوال غطاء دينياً .

هذا من حيث الظاهر ، أما في العمق ، فإن العامل المحرك لهذا الصراع والمسؤول عن المظاهر الاجتماعية والممرانية والثقافية التي تميزت بها الحضارة العربية الإسلامية ، كان شيئاً آخر ، انه : « شؤون الماش » . وبالتخصيص :

« النحلة الماشية » التي يمتص بها هؤلاء « العرب ومن في معناهم » ، والتي كان لها الأثر البعيد في تشكيل عصبانيتهم ، وتحديد طبائعهم وأخلاقهم وسلوكهم -

وهكذا فكأن دور العامل الديني مشروط بالعصبية ، فإن دور العصبية نفسها تحدده الشروط المادية لحياة هؤلاء البدو الرحل . ومن ثمة فإن العامل الديني والعامل الاجتماعي مرتبطان في تأثيرهما وفاعليتهما بعامل آخر ، هو العامل الاقتصادي بالذات .

— العامل الاقتصادي : إذا كان ابن خلدون قد أبرز دور العصبية في التاريخ الإسلامي في فصول عديدة من مقدمته ، وإذا كان قد تعرض لدور عامل الدين غير ما مرة ، سواء عند تحليله لفاعلية العصبية ، أو عند دراسته لمسألة « الخلافة » وتوابعها ، فإنه لم يغفل قط دور العامل الاقتصادي في أي جانب من جوانب أبحاثه .

وهكذا ، فضرورة الاجتماع راجعة أساساً إلى حاجة الناس إلى التعاون من أجل « تحصيل الغذاء » . واختلاف اقاليم المعمور من حيث كثرة العمران وقلته ، راجع إلى اختلافها من حيث « الجذب والمحصب » ، وهو اختلاف يعود إليه أيضاً ذلك التباين الذي يلاحظ بين سكان « الأقاليم » سواء فيما يتعلق بأحوالهم الجسمية كالألوان ، أو بصفاتهم المعنوية كالأخلاق والطباع والعادات . ليس هذا فحسب ، بل إن اختلاف الأجيال في أحوالهم ، أي اختلاف البدو عن الحضرة ، واختلاف أصناف كل منها عن الأخرى ، إنما يعود إلى « اختلاف مجتمعاتهم من المعاش » . وأيضاً فإن ملازمة العصبية للبدوة تعني في ذات الوقت ملازمتها لشطف العيش وخشوته والاقتصار على الضروري منه . والملوك الذي هو غاية للعصبية إنما يطلب من أجل ثرائه التي أهمها تجاوز « ضرورات العيش وخشوته » إلى نوافله ورقته وزينته .. إلى رقة الأحوال في الطعام والملابس والفرش والآنية .. . والدولة إنما تهرم وتضمحل لسبب رئيسي هو

«استحكّم عوائد الترف في أهلها، و«عدم إيفاء دخلهم بخرجه» ... الخ .

لقد أبرز ابن خلدون دور «الحصب والجذب» ، وألح على أهمية «شؤون المعاش» في العمران البشري بمختلف أنواعه ومستوياته . وآراؤه في هذا الصدد تكاد تشكل نظرية كاملة لو أنه صاغها بشكل أكثر تجريداً وعمومية.

نعم ان ابن خلدون قد خلط أحياناً بين دور العامل الطبيعي – الجغرافي، وبين دور الاقتصاد ، فلم يبين بوضوح أثر العمليات الاقتصادية والنشاط الإنتاجي ككل ، في التطور الاجتماعي والتحول التاريخي . وهذا راجع في نظرنا ، لا إلى ضعف في رؤية ابن خلدون ، بل إلى طبيعة العامل الاقتصادي في عصره ، والمصور التي سبقت من تاريخ الإسلام . ان الاقتصاد آنذاك لم يكن قد كشف بعد القناع عن نفسه بمثل ما هو عليه اليوم ومنذ الثورة الصناعية . لقد كان الإنتاج بدائياً ضعيفاً ، والعلاقات القائمة على النسب أو ما في مناه طاغية على الروابط الاقتصادية التي كانت بدورها محدودة في نطاق الأسرة أو العصب في البادية ، وفي إطار الطائفية (العرقية أو المهنية ، أو الدينية) في المدينة . إن الفاعلية البشرية في هذا الميدان ، ميدان الاقتصاد ، كانت خاضعة للطبيعة وظروف البيئة ، ومقنعة بالعلاقات الاجتماعية التي تسمح بقيامها ، بل تفرضها ، هذه الظروف نفسها .

من هنا يتضح انه من غير المقول أن نلوم ابن خلدون على « ضعف » رؤاه فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي . كما أنه من غير المقول أيضاً أن نحاول نحن تكله هذه الرؤية ، رؤية ابن خلدون ، بتأويلها تأويلاً يستند على رؤىنا الحالية ، فنجعل منه هكذا أحد «رواد المادية التاريخية» .

إن عبقرية ابن خلدون ، ليست راجعة ، في الحقيقة ، إلى إبرازه هذا العامل أو ذاك ، بل انها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها ، في تفاعلها

وديناميتها . وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد الديالكتيك كمنهج ، فقد فرض عليه الواقع الحي ، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور ، ديالكتيكه وجدليته . وهكذا زواج ومزج بين العصبية والدين ، ونظر الى قاعليتها من خلال تأثيرهما المتبادل . كما زواج بين العامل الاقتصادي ، (شؤون المعاش) ، والعامل الطبيعي ، (تأثير المناخ والخصب والجذب) ، ونظر الى تأثيرها ككل . ثم ربط بين ذلك كله ، بين تأثير العصبية والدين ، والطبيعية والاقتصاد في أنظمة واحدة ، متداخلة العناصر ، متشابكة الأطراف ، وسماها « طبائع العمران » . وهكذا فإن خلدون لم يقل بجمعية جغرافية منفصلة ، ولا بجمعية دينية قاهرة ، ولا بجمعية اجتماعية أو اقتصادية معينة ، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في « حتمية » واحدة هي « الحتمية العمرانية » إن صح القول .

. . .

ومن خلال هذه العوامل الفاعلة المتداخلة المتشابكة ، والتي نظر اليها ابن خلدون على أنها عوامل ثابتة تشكل ما أسماه : « طبائع العمران » ، تبدو حركة التاريخ الإسلامي في شكل حركة دورية تشخصها عملية قيام الدول وسقوطها ، وتتحكم فيها ، وإلى حد بعيد ، تلك العوامل مجتمعة .

إن قيام إحدى العصبيات بالثورة والمطالبة غالباً ما يقترن بنقص في موارد عيشها ، إما بسبب عوامل طبيعية كالجفاف ، أو بتدخل السلطة المركزية (جمع الضرائب والمغارم) ، كما قد يصاحب ذلك كله قيام دعوة دينية إصلاحية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، فتتجه هكذا تلك الجماعة الثائرة نحو « الفوز المنظم » ، و « الثورة الدائمة » ، إلى أن ينتهي بها الأمر إلى الاجهاز على الدولة القائمة وتأسيس دولة جديدة ، سرعان ما تدخل في

« طور الحضارة » ، ومن ثمة في أزمة اقتصادية تهوي بها إلى التلاشي والاضمحلال ، وهكذا دواليك .

إن هذه الحركة الدورية لا تفسرها العوامل الطبيعية - الجغرافية منفردة ولا العامل الديني بمفرده لأن فاعليته السياسية مشروطة كما رأينا بوجود عصبية قوية ، ولا تفسرها العصبية وحدها ، لأن العصبية كما قلنا ليست عند نهاية التحليل إلا ذلك الإطار التنظيمي الطبيعي للمجتمع البدوي .. القبلي ، بل لا بد أن يكون وراء هذه « الدورة العصبية » المتكررة ، عامل آخر ذو صبغة اقتصادية أساسية هو المسؤول عن الأزمة الاقتصادية الدورية التي تشكل الخلفية التحتية لتلك الدورة العصبية .

ونحن نعتقد أن في إبراز ابن خلدون للهوة العميقة التي تفصل حال البداوة عن طور الحضارة ، وفي إلحاحه على أن التغيير الاجتماعي والتطور التاريخي مرتبطان أشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة ، وإن هذا الانتقال يتم عبر نوع من الطفرة ، لا عبر تطور طبيعي تدريجي يتم على مراحل ، ثم إن في تحليله الدقيق للنحلة الماشية التي يختص بها البدو الرحل أو « العرب ومن في معانهم » الذين لعبوا الدور الأكبر في أحداث عصره والمصور السابقة له ، إلى جانب تحليله الرائع لـ « الحضارة المفسدة للعمران » .. نحن نعتقد أن في هذه الأمور كلها ، إذا ربطنا بين بعضها بعضاً ، ما يكشف عن أن هناك تناقضاً أساسياً ، هو المسؤول عن تلك العملية الديالكتية المغلفة ، وهاتيك الأزمة الاقتصادية الدورية .

فما حقيقة هذا التناقض إذن ؟ ما عوامله وما نتائجه ؟

ح - التناقض بين خشونة البداوة ورقة الحضارة :

خشونة البداوة ورقة الحضارة ، في لغة ابن خلدون ، نطآن من الحياة على

طريفي نقيض : الأول خاص بالبدر عموماً ، والرحل منهم خصوصاً ، والثاني
تختص به فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارة ، هي الارستقراطية الحاكمة .

وإذا كان التباين بين هذين النمطين من الحياة يتجلى في مظاهر عدة ،
فردية وجماعية ، مادية ومعنوية ، فإن الأساس الذي يقوم عليه ، أساس
اقتصادي محض :

خشونة البداوة : تعني أساساً ، الاقتصار « على المعاش الطبيعي من الفلح
والقيام على الانعام ... على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر
الأحوال والموائد » (409 ج 2) انها أسلوب في الحياة ، خاص بأولئك
الذين يقطنون في الغالب « الأرض الحرة التي لا تثبت زرعاً ولا عشباً بالجملة ...
مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ، ومثل المثلثين من صنهاجة الساكنين بصحراء
المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان ... ومثل العرب أيضاً
الجاللين في القفار ... » (494 ج 1) « وفي معنهم ظعون البربر وزناثة
بالمغرب ، والأكراد والترك والشرق » ، هؤلاء الذين « يتخذون
البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة
والذين - قد يأوون إلى الفيران والكهوف » ، ويتناولون يسيراً من
الأقوات ، « بعلاج أو بغير علاج البتة ، إلا ما مسته النار » . وعلى العموم
فان « اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن
والدفاة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش ، من غير
مزيد عليه ، للمجز عما وراء ذلك » . (408 ج 2) .

أما رقة الحضارة فتعني خاصة « أحوال الرفه والدعة ... وعوائد
الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء
الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالجة البيوت
والصروح ، وأحكام وضعها في تنجيدها ... » (408 ج 2) انها نمط من

الحياة خاص بأولئك الذين « ألقوا جنوبيهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والثرف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أحوالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم ، والحامية التي تولت حراستهم ، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم ، والحرز الذي يحول دونهم ، فلا يُهيجهم هَيْعَةٌ ، ولا يَنْفَرُ لَهُمْ صَيْدٌ » ، فهم غارئون آمنون ، قد ألقوا السلاح ، وتوالت على ذلك منهم الأجيال ، وتزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مشوام ، حتى صار ذلك خلقاً يتزل منزلة الطبيعة » (418 ج 2) .

نعم إن التباين بين هذين النمطين من الحياة ، ربما يكون عاماً ، مع بعض التفاوت والاختلاف ، في معظم البلدان وعلى مر العصور . لكن التناقض بينها ليس قائماً فقط في مجرد اختلاف أحدهما عن الآخر ، بل إنه في انتقال الجماعة البشرية الواحدة من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن» ، إلى « الترف في الثرف واستعادة أحواله » ، و «سكنى القصور والضياع» ... انتقالاً غير طبيعي ، غير ناتج عن تطور تدريجي وتحسن مطرد في ظروف الانتاج ووسائله ... وإنما هو تحول يتم على شكل طفرة ، وفي مدة من الزمن قصيرة ، هي المدة التي يتمكن فيها أفراد تلك الجماعة من استلام السلطة وتأسيس الملك والدولة .

أما سلاحهم في هذه « الطفرة » فهو « خلق التوحش الذي استحكم فيهم » نظراً « لتفردهم عن المجتمع ، وتوحشهم في الضواحي ، وبعدمهم عن الحامية ، وانتبازهم عن الأسوار والأبواب » مما جعلهم « أقدر على التغلب ، واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سوام ، ولأنهم يتزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات المبحم » .

وأما سبيلهم إلى « رقة الحضارة » ، بعد توطيد دعائم ملكهم ، فهو « تقليد أهل الدولة السالفة » ، لأن « أحوالهم يشاهدون وعندهم في الغالب

يأخذون ، (488 ج 2) . وهكذا ، يذهبون إلى الباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم ... وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ، ويتفاخرون في ذلك ، ويلبسون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفارة ، (480 ج 2) .

وأما الأساس الذي يقيمون عليه « حضارتهم » هذه ، فهو الجاه الذي اكتسبوه بقوة السلاح ، والذي يفيدهم المال ويكسبهم الثروات ، الجاه الذي « إن كان متسماً كان الكسب الناتج عنه كذلك ، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله » (910 ج 3) . وجاء هؤلاء متسع ، طويل عريض ، لأنه جاء الدولة التي أقاموها ، والتي يعيشون بها ومنها : « الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها ، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا ، وخرجها في أهل الدولة ، ثم فيمن تعلق بهم من أهل مصر ، وهم الأكثر ، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناتهم ، وتزايد عوائد الترف ومذاهبه ، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه » (872 ج 3) .

هذا الأساس واه بطبيعته : إن المال الذي تجمعه الدولة لتنفقه على بطانتها ، إنما مصدره الغزو والضرائب والمغارم والجبايات ومختلف صنوف المصادرات ، وهي كلها تدابير تؤدي إلى نقصان المال الجبى لا إلى زيادته ، كما شرحنا ذلك آنفاً (1) . وهكذا تكون النتيجة ، بل النهاية المحتومة ، هي أنه بكثرة عوائد الترف فيهم « تزيد نفقاتهم على أعطياتهم » ، ولا يفي دخلهم بخرجهم ... ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده ، وتعمس الحاجة ، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب ، فلا يجدون وليجة عنها ، فيوقعون بهم العقوبات ، وينزعون ما

1 انظر الفصل السابع .

في أيدي الكثير منهم ، يستأثرون به عليهم ، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم ، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم ... فتضعف الحماية لذلك ، وتسقط الدولة ، ويتجاسر عليها من يحاورها من الدول ، أو من هو تحت يدها من القبائل والعصائب ، ويأذن الله فيها بالقضاء الذي كتبه على خليفته ، (483 ج 2) .

. . .

نحن هنا ، إذن ، أمام وضع غريب شاذ : أمام « حضارة » استهلاكية غير منتجة ، أقيمت على أساس اقتصادي واه ، وأسلوب في « الانتاج » غير طبيعي ، أسلوب يمكن وصفه بأنه : أسلوب الانتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الفزو .

والتناقض الأساسي الذي يكشف عنه هذا النوع من الاقتصاد ، ليس بين « قوى الانتاج وعلاقات الانتاج » ، بل إنه التناقض بين « حضارة » استهلاكية ومؤسسات فوقية مصطنعة ، وبين بنائها التحتي - الاقتصادي والاجتماعي ، التي أقامت نفسها عليه بشكل تعسفي ، بناء لا يتحملها ، ولا يقدر على حملها ، لأنها لم تكن نمواً طبيعياً ، ولا تطوراً تدريجياً له .

وقبل أن نشرح مفعول هذا التناقض ، وانعكاساته على تجربة الحضارة العربية الإسلامية ، وأمتداداته الى الواقع العربي الراهن ، علينا أن نوضح أولاً ، وبايجاز ، ما نقصده بما أسميناه : «أسلوب الإنتاج القائم على الفزو» .

د - اقتصاد الفزو .. وأسلوب «الانتاج» الحربي ،

هذا التناقض المسؤول عن «الدورات العنيفة» التي تحدثنا عنها ، وعن الأزمات الاقتصادية الدورية التي أثرتنا إليها ، هو نتيجة أسلوب في «الانتاج»

شاذ ، نتيجة «مذهب في المعاش غير طبيعي» ، يختلف عن أساليب الإنتاج التي تحدث عنها ماركس ، بما فيها ما اسماء به «النمط الآسيوي للإنتاج» . ولذلك كان النظام الاجتماعي الناشئ عنه يختلف عن الأنماط التي عرفها التاريخ حسب الماركسية : (المشاعة البدائية - مجتمع العبيد - النظام الأقطاعي - النظام الرأسمالي - النظام الاشتراكي) .

إن هذا النمط الخاص من «الإنتاج» الذي تقدمه لنا تحليلات ابن خلدون يختلف عن أساليب الإنتاج التي حللها ماركس اختلافاً كبيراً ، وتتجلى أبرز مظاهر هذا الاختلاف في الأمور التالية :

1 - إن القوى التي يقوم عليها هذا النوع من الاقتصاد - اقتصاد الغزو - ليست قوى اقتصادية خالصة ، بل هي على العموم «قوى حربية» : الصفات الجسمية والمنوية التي كانت تجعل من الرجل في القديم ، محارباً جيداً (القوى العضلية ، الخبرة الحربية ، الشجاعة .. الخ) .

2 - ومن ثمة فإن العلاقات السائدة في هذا النمط، ليست علاقات إنتاج بالمفهوم الماركسي ، بل هي علاقات من نوع خاص ، علاقات عصبية ، تفصل بين الطرفين اللذين تقوم المواجهة بينهما ، بقدر ما تشد أفراد كل طرف ، بعضهم إلى بعض ، ما دامت المواجهة قائمة . أما عندما تنتهي المواجهة ، فإن هذه العلاقات تتحل ليحل محلها الحذر والعداء نتيجة ظهور المصالح الخاصة ، المصالح الشخصية المتناقضة . وهي مصالح لا تتمكن من النمو والانتعاش والترابط ، لأنها ليست تابعة من عمليات اقتصادية طبيعية ، بل هي فقط نتيجة الجاه والسلطة. ولذلك تنهار بانحيار هذا الذي كان أصلاً لها ومرتكزاً.

3 - إن الثروة التي تتأسس فوقها «البنيات الفوقية» وضمنها «الحضارة» الاستهلاكية ، ليست ثروة إنتاجية قابلة للنمو ، ليست نتيجة صراع مسع

الطبيعة ، ولا نتيجة استثمار أو استغلال لفئة اجتماعية من طرف أخرى ، بل إنها ثروة ناتجة في الأعم الأغلب عن الاستيلاء على الخيرات الجاهزة ، الطبيعية منها (كالرعي وإنتاج الحيوانات) في حال خشونة البداوة ، والاجتماعية في حال رقة الحضارة ، (المغار ، الجبايات مصادرة الأعمال والأموال) .

4 - ومن هنا كانت «البنيات الفوقية» على العموم ، غير مرتبطة كبير ارتباط بـ «البنيات التحتية» . السلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الإنتاج ، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يؤثر ، ويقنع ، سمي الجبايات البدوية ، المحرومة والمستقلة ، نحو أقصى السلطة ، وأوسع الامتيازات الناتجة عنها ، وفي مقدمتها : الثروة الجاهزة : «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك» .

هذا النوع من الاقتصاد ، اقتصاد الغزو ، هو الذي تتأسس عليه في شكله البسيط «خشونة البداوة» ، كما تقوم عليه أيضاً ، في شكله «المتطور» ، كما ، لا كيفاً ، رقة «الحضارة» .

لقد فرضت هذا النوع من «الإنتاج» على أصحابه في حال «خشونة البداوة» ، طبيعة مناطق سكنهم: الطبيعة القاسية التي تبخل بالقليل من الخيرات والرزق. كما تمته وغذته أيضاً ، طبيعة الموقع الجغرافي الذي جعل من تلك المناطق طريقاً للقوافل التجارية التي تمكنهم الرسوم التي يفرضونها عليها ، سواء مقابل السماح لها بالمرور ، أو مقابل حمايتها ، من الحصول على نصيب مهم من الثروة ، الجاهزة دوماً .

انه ، إذن ، أسلوب في الإنتاج ، أو نمط في المعاش ، خاص بأولئك الذين أطلق عليهم ابن خلدون عبارة : «العرب ومن في معناهم» ، أولئك البدو الرحل الذين تمتد مناطق سكنهم على مساحات شاسعة ، قاحلة جدهاء ،

من جنوب المغرب وموريطانيا على الشاطئ الأطلسي غرباً ، إلى ما وراء فارس وبلاد الأكراد والأتراك شرقاً وشمالاً .

إن فقر هذه المناطق ، وبخل سمائها بالأمطار ، وأرضها بالعشب والكلأ - هو الذي جعل أهلها يلجأون إلى الغزو للحصول على ما به يحفظون حياتهم ، ويسدون خلتهم . إن الغزو عند العرب لم يكن «ضرباً من الله» ، وبدلاً من حياة الفراغ والبطالة ، إنما كان ضرورة حيوية ألجأتهم إليها قسوة طبيعتهم وقلة الخيرات وأسباب الرزق في بيئتهم . وهو صورة من صور تنازع البقاء في مجتمع فقير مجزأ ، تتنافر وحداته ، ويسعى كل منها في سبيل تحقيق منفعة الذاتية . فإذا شعرت القبيلة بتناقض مواردها ، أو آمنت نضوب مياهها ووقوع الجسد في مراعيها ، حشدت قواها ، وانتهزت غرة بعض القبائل المجاورة لها ، لتغير عليها وتستاق ما تجده من نعم وشاء وتسي النساء والولدان ، وتعود إلى حياها فخوراً بالظفر الذي حققته والسلب الذي حصلت عليه ... (1) .

وإذا كانت أشعار العرب في الجاهلية قد حفظت لنا تفاصيل مهمة عن «حياة الغزو» هذه ، فإنه من المؤكد أن حياة القبائل القاطنة في المناطق الصحراوية التي أشرنا إليها شبيهة إلى حد بعيد بحياة القبائل العربية في الجاهلية . وابن خلدون نفسه الذي كان أقرب إلى حياة تلك القبائل ، على الأقل في التخوم الصحراوية لشمال إفريقيا ، يؤكد ذلك ، خاصة عندما يحمل حياة العرب وطريقة كسبهم نموذجاً عاماً ينطبق على «ظلمون البربر وزناة بالمغرب والأكراد والترك والشرق» .

(1) الدكتور احسان النص : المصيبة القبلية وأثرها في الشعر الأمري . ص 81 . دار الينظة العربية ببيروت 1964 .

إن هذا النوع من «الكسب الذي تختص به مرحلة «خشونة البداوة» ، تبقى معالمه الأساسية قائمة في فترة «رقة الحضارة» وهي الفترة التي تعقب تمكن إحدى القبائل الغازية ، بدافع هذا العامل أو ذاك ، من إقامة الملك وتأسيس الدولة . وإذا كان ذلك يبدو واضحاً في الدول التي عاصرها ابن خلدون بأفريقيا الشمالية ، فإن الباحث لا يعدم ملامح هذا النوع من الاقتصاد ، بل معالمه البارزة أحياناً ، في مختلف عصور التاريخ الإسلامي وأنواع الدول التي شهدتها تلك العصور إلى أيام ابن خلدون .

ان التاريخ يؤكد أن ثروة الدولة الإسلامية ، الثروة التي أقام عليها العرب دولتهم وحضارتهم كانت في معظمها ، تتكون من موارد حربية . ولعل بما له دلالة خاصة في هذا الصدد ، أن كتب الفقه تحصر موارد الدولة ، أو مصادر ميزانيتها في الفيء ، الغنائم ، الجزية ، الخراج ، العشور .. الخ . وهي تعطي أهمية خاصة ، لا لاستثمارها ، فذلك ما ينعدم الاهتمام به ، بل تهتم أولاً وأخيراً بكيفية توزيعها .

ان الأموال كانت تجمع لتستهلك ، لا لتستثمر . ان اقتصاد الفزوة جاهزة تؤخذ لتوزع على المحاربين ورجال الدولة ، انه «اقتصاد دولة» ، بمعنى أنه ثروة تنصرف فيها الجماعة الحاكمة . ولما كانت هذه الجماعة بدوية ، قبلية ، فإنها لم تكن تستطيع بحكم تكوينها ، وعاداتها ، توجيه هذه الثروة غير وجهة الاقتسام والاستهلاك (1) . ومن هنا ظلت «الحضارة» أسلوباً في

(1) يروي صاحب كتاب «الطريق إلى مكة» وهو Léopold Weiss المشرق الألماني الذي اعتنق الإسلام وتسمى بـ «محمد أسد» ، يروي أنه اقترح - أثناء مقامه بجزيرة العرب في العشرينات من هذا القرن - على الملك عبد العزيز بن سعود ، استصلاح أراضي وادي بيشة لتكون بعد خمس أو عشر سنوات ، بمول ملكته من الخنطة فأجابها الملك سعود قائلاً : «...عشر سنوات ؟؟ ان عشر سنوات مدة طويلة من الزمن . نحن البدو لا نعرف إلا شيئاً واحداً : ان ما نحصل عليه بأيدينا ، نضعه في أفراحننا ونأكله . أما ان نضع الحفط والمشاريع قبل عشر سنوات ، قشيه يطول أمده علينا بأكثر مما يلينيه» . (الطريق إلى مكة . ص 222 - دار العلم للملايين ، بيروت 1956 .

الحياة خاصاً بالفئة الحاكمة ومن يدور في فلكها ، أسلوباً في المعاش ، تموله ،
وتتفق عليه « الأموال السلطانية ». ولما كانت هذه الأموال غير ثابتة ولا قارة ،
ومن ثمة غير قابلة للنمو الذاتي ، فقد بقيت هذه الحضارة تابعة لقوة « السلطان » ،
رهنية بالأحداث السياسية . إنها حضارة استهلاك « فوقية » ، أقيمت على
اقتصاد « رخو » ، على ثروة تجمع وتكوم مثل الرمال ، تجمعها الرياح بسهولة ،
وتذروها العواصف بسهولة أكبر .

...

هذا النوع من « الكسب » ، أو من الانتاج القائم على الغزو ، كانت
مسؤولاً - في نظر ابن خلدون - عن النمط العام للحضارة العربية الإسلامية ،
سياسياً واجتماعياً وعمرانياً وثقافياً :

- فمن الناحية السياسية : تمتاز الدول التي ينشئها هؤلاء البدو الرحل
باتساع الرقعة من جهة ، وسرعة الزوال من جهة أخرى . أما اتساع الرقعة
فيرجع - كما قلنا آنفاً - إلى عدم استقرارهم بالأرض وعدم ارتباطهم بها .
فهم « ليس لهم وطن يرتافون منه ، ولا بلد يمنحون اليه ، فنسبة الأقطار
والمواطن اليهم على السواء . فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم
من البلاد . ولا يقفون عند حدود أفقهم ، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ،
ويتغلبون على الأمم النائية » . (448 ج 2) . وهكذا ، فالعرب عندما
« توجبوا لطلب ما في أيدي الأمم والممالك لم يكن دونه حمى ولا وزر ،
فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لمهدم ، والترك
بالمشرق ، والافرنجة والبربر بالمغرب ، والقوط بالأندلس ، وخطوا من الحجاز
إلى السوس الأقصى ، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال ، واستولوا على
الأقاليم السبعة » (475 ج 2) . « وكذا حال الملثمين من المغرب لما نزعوا
إلى الملك طفروا من الإقليم الأول ، ومجالاتهم منه في جوار السودان ، إلى

الإقليم الرابع والخامس، في ممالك الأندلس من غير واسطة » . (448 ج 2) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الدول التي ينشئها هؤلاء « العرب ومن في معناهم » لا تصمد طويلا ، بل سرعان ما « تهرم » وتزول . ذلك لأن اتساع رقعة دولتهم يجعلهم على التوزع في الآفاق البعيدة ، فتضعف عصبيتهم الجامعة بطول المسافات الفاصلة بينهم ، وتحل محلها العصبية الخاصة المتنافرة والمتطاحنة . وأيضاً فقد اعتاد هؤلاء التنقل والترحال في صحرائهم طلباً للعشب والكلاء ترعاه إبلهم أو للخيرات الجاهزة يأخذونها غرة من أيدي أصحابها ، وعندما يتوجهون إلى تأسيس الدول يبقى هذا الطابع الخاص بهم ، طابع طبي المسافات وعدم الاستقرار ، غالباً على سلوكهم الحربي ، الاقتصادي ، مما يجعل أثرهم في المناطق التي يحتلونها يبقى ضعيفاً سطحياً سرعان ما يتلاشى ويذول .

وإذا كان العرب لأول عهدهم بالإسلام قد استطاعوا الاحتفاظ على تماسكهم ، ومن ثمة على البلاد التي فتحوها ، مثلهم في ذلك مثل دولة لتونة ودولة الموحيدين بالمغرب اللتين تأسستا على أساس دعوة دينية ، فما ذلك إلا « لأن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستئانة » فانصاعت لهم العصبية الأخرى وانضم بعضها بتأثير « الاجتماع الديني » إلى عصبيتهم . أما عندما « حالت صبغة الدين وفسدت » فإن دولهم لم تكن تصمد طويلاً أمام انتفاضات العصابات ، وطمع الدول المجاورة ، بل سرعان ما تتمزق وتضمحل (468 ج 2) .

— وأما من الناحية الاجتماعية : فإن طريقة الكسب ، أو النحلة للماشية التي يختص بها هؤلاء ، نحلة « الامارة » ، لا تسمح لهم بالاندماج الكلي في سكان المناطق التي يحتلونها ويقيمون فيها دولهم : لقد كان العرب « أجنباً من الممالك التي استولوا عليها ، قبل الإسلام » (816 ج 3) . ولما غلوكوها ،

بعد الإسلام، «انصرفوا إلى الرئاسة والملك» وبقوا بمعزل عن المهن والصنائع. «والرؤساء أبداً يستكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها». (1249ج4). ولذلك لم يندمجوا في آمالي البلاد التي فتحوها ، بل بقوا محتفظين بمصبياتهم وتنظياتهم القبلية .

نعم لقد حاول الإسلام القضاء على العصبية الجاهلية ، وشجب بقوة الاعتداد بالأنساب ، ولكن الأساس الاقتصادي ، اقتصاد الغزو، الذي قامت عليه دولة الإسلام ، سرعان ما عمل على إحياء العصبية العربية القديمة وإذكاء الصراع بينها :

لقد أنشأ عمر بن الخطاب ديوان العطاء، واعتمد في توزيع الغنائم والأعطيات على أساس السبق في الإسلام والقرباة من الرسول ، مما جعل قبائل معينة تنال امتيازات حرمت منها أخرى لتأخر إسلامها أو لبعدها عن البيت الهاشمي . وهذا قد أحفظ بعض القبائل على بعض ، وبدأت تظهر العصبية الجاهلية من جديد . كما أن ديوان العطاء هذا ، قد نبه العرب إلى ضرورة العناية بأنسابهم، فنشط النسابون في تدوين الأنساب ، وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجدامها «فتحددت الرابطان العدنانية واليمنية ، كما تحددت معالم الأصول القبلية ضمن هاتين الرابطين» (1) اللتين كان لهما دور كبير في الأحداث التاريخية بالإسلام مشرقاً ومغرباً . (النزاع بين العدنانية واليمنية قد لعب دوراً كبيراً في حادثة التحكم وفي سقوط دولة الأمويين ، وكذا في القلاقل التي عرفتها الأندلس بعد الفتح ، كما هو معروف في التاريخ) .

ان ايثار بعض القبائل العربية بنصيب أكبر من الأعطيات وتفضيل بعضها على بعض في تقسيم حصية الفتوح من الغنائم والثروات وهي التي تجندت كلها

(1) احسان النص : المرجع المشار إليه آنفاً ص 190 .

في حلة الفتح الواسعة أيام عمر بن الخطاب ، كان من نتيجته تطوير المصيبة العربية وصيغها بالصيغة الاقتصادية :

وهكذا فبعد أن كانت المصيبة العربية في الجاهلية تتغذى بالاعتماد بالانساب ، والمفاخرات التي حمل الشعراء لواءها ، أصبحت بعد قيام الدولة الإسلامية ترتبط بالمصالح الاقتصادية ، مما زاد من حدتها واشاع الفرقة بين فروعها .

وإذا كان عمر بن الخطاب ، قد استطاع بقوة شخصيته ، ويتوجيه القبائل العربية إلى الفتح والجهاد ، التخفيف من خطر هذه المصيبات على الدولة فقد «شجع ضعف شخصية عثمان بعض زعماء القبائل واشراقها على اظهار عصبيتهم واعلان سخطهم على سياسة استئثار قريش وبني أمية بالخلافة ومغانم الحكم» (1) كما كان لسياسة بني أمية التي أتمدت استرضاء بعض القبائل بالمال أو المصاهرة ، وقمع أخرى بالقوة (ضرب القبائل بعضها ببعض) ، إلى جانب توسيع نظام العطاء القائم على اعتبار التنظيمات القبلية ، كان لذلك كله أثر كبير في بقاء القبائل العربية محتفظة بشخصيتها واستقلالها ، معترزة بمصيبتها ، مما ساعد على تعميق تلك الهوية التي تفصل بين العرب وغير العرب من المسلمين ، اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً .

نعم لقد أخذ هؤلاء «العرب الرؤساء» بمظاهر الحضارة البنظية على عهد الأمويين ، والحضارة الساسانية على عهد العباسيين ، ولكن هذه المظاهر ظلت ، سواء عند هؤلاء أو أولئك مجرد «مظاهر» فقط («حضارة» البلاط) . فلم تتغلغل فيهم مقومات الحضارتين . لقد نقلوا هذه المظاهر الحضارية إلى قصورهم ومطابخهم وألبستهم ، ولكنهم لم ينتقلوا هم انفسهم إلى هذه الحضارة

(1) نظر المرجع ص 191 .

أو تلك ، انهم لم يندمجوا في صفوف ارسقراطية المعجم ، ولا أندجحت هذه فيهم ، على الرغم من استخدامهم «خبراء» و«قنين» من غير العرب في المداواة والادارة والمطابخ ومجالس العلم ، والطرب والفناء ، وعلى الرغم من اتخاذهم بنات الفرس والروم جواري أو زوجات ... كل ذلك راجع الى أنهم ظلوا «أهل ملك ورقاسة» ، يكسبون من الامارة التي هي « مذهب غير طبيعي في المعاش» ، فبقيت بالتالي وضعيتهم الاجتماعية غير (طبيعية) كذلك .

- وأما من الناحية العمرانية: فان ابن خلدون يمزو إلى (خلق البداوة) أو (بداوة العروبية) جميع نقاط الضعف في دولة العرب وحضارتهم : ف (المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول) ، وكذلك (المدن والأمصار في افريقية والمغرب) ، فان (عمران افريقية والمغرب كله أو أكثره بدوي : أهل خيام وظواعن وقياطن وكنن في الجبال) هذا في حين أن (عمران بلاد المعجم كله أو أكثره قرى وأمصار ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق المعجم وأمثالها) . ومثل عمران المغرب وافريقية عمران عرب المشرق عموماً، فان المباني التي اختطوها قليلة وما اختطوها منها (يسرع إليها الخراب إلا في الأقل ...) وذلك لقلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن (...) في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي (...) ولإننا يراعون مراعي ابلهم خاصة (...) وأنظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي ابلهم ، وما يقرب من القفر ومسالك الظعن ، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن ، لم تكن لها مادة تعد عمرانها (...) فقد كانت مواطنها غير طبيعية للقرار ، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس ، فلأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجاً لها ، أتى عليها الخراب والانحلال كأن لم تكن) . (855 - 858 ج 3) .

نعم لقد بدأ العرب بعد أن غلبت عليهم «طبيعة الملك والترف» ، في

البناء والتشييد ، واستخدموا في ذلك «أمة الفرس» ، وأخذوا عنهم الصنائع والمباني ، ودعتهن إليها أحوال الدعة والترف، فحينئذ شيدوا المباني والمصانع ، وكان عهد ذلك قريباً بانقراض الدولة ، ولم ينفسخ الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلاً. (857 ج 2) .. من أجل ذلك «نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر (...)» وعجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم البدواة منذ أحقاب الستين . (929 ج 3) .

— ومن الفاحشة الثقافية : يقرر ابن خلدون «ان حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم ، لا من العلوم الشرعية ، ولا من العلوم العقلية» إلا في القليل النادر . وان كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيعته .

هذه الظاهرة ، ليست راجعة الى نقص في (العقل العربي) ولا الى تفوق جنس الاعاجم ، الجنس الآري ، على الجنس العربي السامي ، كما ذهب إلى ذلك بعض مفكري الغرب (رينان خاصة) ، بل إن السبب الحقيقي والمقول ، هو وضعيتهم الاجتماعية ، كما يؤكد ابن خلدون نفسه . ان كون «حملة العلم في الإسلام من العجم» ، راجع إلى «أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبدواة» . أما حين دخلت دولة العرب طور الحضارة ، فان الذين أدركوا منهم هذا الطور «شغلهم الرئاسة في الدولة العباسية ، وما دفعوا إليه من القيام بالملك» ، عن القيام بالعلم والنظر فيه . فانهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولي سياستها ، على ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع . والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يحير إليها ، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين . (1247 ج 4) .

نعم ، لقد شجع الخلفاء والملوك العرب ، العلم والعلماء ، وأقاموا لهم المجالس ، واجزلوا لهم العطاء . وإذا كان هذا قد شجع القائمين بالعلم على البحث والترجمة ونقل التراث الثقافي اليوناني والفارسي والهندي إلى اللغة العربية ، فإنه من جهة أخرى قد جعل العلم محصوراً في دائرة خاصة ، دائرة الارستقراطية الحاكمة . ولما كانت ارستقراطية (مؤقتة) بمعنى أنها ليست وراثية ، فإن العلم ، والنشاط الثقافي على العموم ، كان يهتز باهتزازها : فإذا سقطت (الدولة) وغالباً ما كان يصحب ذلك انتقال العاصمة إلى مكان جديد ، تشتت العلماء والأدباء ، وتراجع العلم والمخطوطات الثقافية إلى أن تتمكن الدولة الجديدة من استقطاب (انتليجانسياً) جديدة تلاقى هي الأخرى نفس المصير . وهكذا بقيت الثقافة كغيرها من المظاهر الحضارية الأخرى ، تطفو على السطح ، تنحط وتزدهر بالمحطاط أو ازدهار اقتصاد الغزو .

• • •

لقد تحدثنا حتى الآن عن الطرفين المتناقضين : خشونة البداوة التي يختص بها البدو الرحل ، ورفقة الحضارة التي يؤول إليها أمر هؤلاء البدو أنفسهم ، بعد استيلائهم على السلطة وتأسيس الدولة ، ساكتين هكذا عن الفئات الوسطى التي كانت تتشكل منها ما كان يطلق عليه « طبقة العامة » (الفلاحون ، الصناع ، التجار .. الخ) .

والواقع أن هذه الفئات الوسطى لم تكن تلعب أي دور أساسي في أحداث التاريخ الإسلامي ، أو على الأقل ، نادراً جداً ما كانت تأخذ بزمام المبادرة في هذه الأحداث . إن معظم الثورات والدول التي قامت منذ البعثة الحمديدية إلى عهد ابن خلدون ، إنما قام بها ، أو على الأقل كانت القوة العسكرية التي تعتمد عليها ، هم هؤلاء العرب ، وفي معنهم ظعون البربر وزناتة المغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالشرق . هؤلاء الذين كانت

تمكنهم ظروفهم الخاصة (التنقل والترحال وعدم الارتباط بالأرض، والالتعاضد بالعصبة) من تشكيل قوة عسكرية ضخمة، جاهزة باستموار، لا يقف أمامها شيء. أما غير هؤلاء فلم يكن في إمكانهم القيام بأي عمل جماعي منظم لفساد عصبيتهم بالاختلاط، واختلاف المهنة، واختلاف المصالح، والخضوع دوماً، أو في معظم الأحوال، للسلطة المركزية وأصحاب الجاه والنفوذ.

لقد كان الفلاحون في الغالب «مستضعفين وأهل عافية»، لأن الفلاحة لم يكن يشغل بها أحد «من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتعلها بالمذلة (...) والسبب فيه (...) ما يتبعها من المخرم المفضي إلى التعكم واليد العالية. فيكون الفارم ذليلاً يائساً تتناوله أيدي القهر والاستطالة» (915 ج 3).

وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون، هذه، صحيحة بالنسبة لعصره، فهي صحيحة كذلك بالنسبة للعصور الإسلامية كلها: ذلك لأن معظم الأراضي الزراعية التي فتحها العرب كانت تترك في أيدي أصحابها، ليستغلوها، مقابل دفع خراج عليها. وهذا الخراج كان يتعدى أحياناً نصف المحصول، تارة يؤخذ قبل الفلة سواء زرعت الأرض أم لم تزرع، وتارة تقطع الأرض ومن عليها لمن يدفع الثمن المطلوب. لقد كانت الأرض على العموم «ملكاً» للسلطان، يفرض عليها ما يشاء من الجبايات، أو يقطعها لمن يشاء، حسب الظروف والأحوال. أضف إلى ذلك أراضي القبائل التي كانت تمتلكها على الشيع، والتي لم تكن تستغل استغلالاً جيداً، ولا متواصلة... كل ذلك جعل الفلاحين في وضع لا يساعد على نمو ثرواتهم، ولا على نشوء «الاقطاع» بينهم بالشكل الذي عرفته أوروبا.

وإذا كان الانتاج الزراعي قد عرف أحياناً فترات ازدهار، فإن فائض

هذا الانتاج كان يذهب في الغالب إلى « بيت المال » ، إما على شكل جبايات ومغارم ، وإما على شكل تسديد الديون القديمة ، وإما على شكل مصادراته وضرائب تصفية ، ومن هنا بقي الفلاح دوماً « غارماً ذليلاً يائساً بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة » فيبعد عن الانتاج ، أو لا ينتج إلا ما هو ضروري لقوته وقوت عياله .

وعلى العموم فإن العقار وأهمه يومذاك الأرض الزراعية ، لم يكن يفيد مالاً ولا ثروة بل ان « فوائد العقار والضيايع غير كافية للمالك في حاجات معاشه إذ هي لا تفي بموائد الترف وأسبابه » ، وإنما هي في الغالب لسد الحاجة وضرورة المعاش (...) وأما التمويل منه وإجراء أحوال الموظفين فلا . وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحالة الأسواق (...) إلا أن ذلك إذا حصل ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب » (870 ج 3) .

ومثل العقار في ذلك ، التجارة ، فهي لم تكن تدرّ ربحاً إلا إذا اعتمدت على جاه يحميها ويعززها . لقد كانت التجارة في الحقيقة تجارة السلطان وحاشيته ، أما غير هؤلاء ، فلم يكن يحصل على « النافه من الربح إلا بمظم العناء والمشقة ، أو لا يحصل ، أو يتلاشى رأس ماله » . ان الكسب من التجارة كان يتطلب علاوة على الخبرة ، ورأس المال الكافي ، الجاه والسلطة . « أما من كان فاقداً للجرأة والاقدام من نفسه ، فاقداً للجاه من الحكام ، فينبغي أن يحتنب الاحتراف بالتجارة ، لأنه يعرض ماله للضيايع والذهاب ويصير مأكلاً للباعه » . (917 ج 3) . كما يصير أيضاً « نهياً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام » (871 ج 3) .

أما الصناعات (الحرف والمهن) فقد كان رواجها يكاد يكون محصوراً في « السوق الأعظم » أي الدولة . ف « الصنائع وإيجادتها إنما تطلبها الدولة »

فهي التي تتفق سوقها ، وتوجه الطلبات اليها ... » (919 ج 3) . ولما كانت الدولة عبارة عن طبقة أرستقراطية فإنه من المنتظر أن لا تطلب من الصناعات إلا ما يستهلك أو يدخل في نطاق الاستهلاك المنزلي . ومن هنا كانت الصناعات في معظمها صناعات استهلاكية : الثياب ، المأكولات ، الأواني ، مواد الزينة ، مواد البناء ... الخ . ولذلك بقرن ابن خلدون دوماً « الحضارة » بـ « التفتن في الترف » واستجادة أحوال المنزل » .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن الدولة ، أي أصحاب الجاه والنفوذ ، لم يكونوا يدفعون للصناع من الأثمان إلا القليل : فصاحب الجاه « يخدم بالأعمال ، وقيم الأعمال تعود عليه » . ومن ثمة فأت الصنائع مثلها مثل الفلاحة والتجارة لم تكن توفر لأصحابها أي فائض ، وبالتالي ، لم يكن المشتغلون بهذه المهن ، في وضع يمكنهم من تشكيل قوة اقتصادية أو طبقة اجتماعية تستطيع القيام بدور فعال في الأحداث السياسية .

إن الثروة في هذا النوع من الاقتصاد - اقتصاد الفزو - تابعة للجاه ، للسلطة والنفوذ . « فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك .

وإن كان ضيقاً قليلاً فمثل » - و « أكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب ، وأهل الصنائع كذلك ، إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائده صنائعهم ، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ، ولا تسرع اليهم ثروة ، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ، ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة » (910 ج 3) .

ومع أن هذه الفئات الوسطى - الفلاحين والتجار والصناع - كانت تعرف بعض اليسار في بعض الأحيان ، فإنها لم تكن في وضع يمكنها من تشكيل طبقة أو طبقات متميزة متفردة ، ذلك لأن « طبقة » الخاصة التي كانت تتكون من الحكام والأعيان ، من الموظفين والعلماء والشعراء والمغنين . الخ . لم تكن هي الأخرى تشكل طبقة بالمفهوم الحديث للكلمة « طبقة » . فهي لم

تكن تمتلك وسائل الانتاج ، أو أن ما كانت تمتلكه منها لم يكن كافياً ، ولا قادراً على أن يجعل منها طبقة اجتماعية تستثمر وتستغل . إن هذه الفئة - فئة بخاصة - لم تكن طبقة منتجة ، وإنما كانت تعيش من « الامارة » ، من « الأموال السلطانية » .

نعم لقد تعرضت هذه الفئات الوسطى - طبقة العامة - خاصة الفلاحين منها للاستغلال الفظيع أحياناً . ولكن المستغل لم يكن طبقة اجتماعية ، بل كان : الدولة . ان اقتصاد الغزو ثروة تتجمع عند الدولة بوسائل الدولة ، لينفقها أهل الدولة : « الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجائها ، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم ... » (872 ج 3) . ومن هنا كانت الدولة هي « السوق الأعظم » ، أم الأسواق كلها ، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج . فان كسدت مصاريفها فأجدر بما يبعدها من الأسواق ان يلحقها مثل ذلك وأشد منه . وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ، ومنه اليهم . فإذا حبسه السلطان فقدته الرعية » (679 ج 3) .

الدولة تنفق الأموال لتعود اليها : تنفقها على شكل أعطيات ابتداء من أجور الموظفين إلى الهدايا التي تقدم بمناسبة أو غير مناسبة لزعماء القبائل والأشراف ، والعلماء والشعراء ... الخ . نثر الدنانير من شرفات القصور ، وإقامة الموائد الفخمة للخاصة ، والموائد العمومية على الشوارع والساحات لجمهور الناس : (سواد العامة) مما نشأ عنه نوع خاص من « الكسب » سماه جرجي زيدان بحق : « الاستزاق بالسقاء » (1) .

1 جرجي زيدان : التمدن الاسلامي . ج 5 ص 76 وما بعدها ، دار الهلال ، للقاهرة بدون تاريخ . هذا ويذكر المؤلف ان متوسط جباية الدولة في العصر العباسي الأول بلغ 360 مليون درهم في العام لا ينفق منها على مصالح الدولة أكثر من 50 مليوناً . فالباقى 300,000,000 درهم تبقى في بيت المال تحت تصرف الخليفة ينفقها في « المرافق » المذكورة اعلاه .

أما كيف تعود هذه الأموال إلى السلطان ، فلذلك طرق متعددة أيضاً ، وأهمها « الطريق » المعروف ، طريق الجباية بمختلف أنواعها من ضرائب ومغارم وجزية وخراج ومصادرات... الخ. ثم هناك أيضاً عائدات التجارة ، وما يعرض من المكوس على المبيعات في الأسواق ، كل ذلك بالإضافة إلى الهدايا التي يقدمها السكان عامة ، والكبراء خاصة ، لأصحاب الدولة ، بمناسبة وغير مناسبة .

وإذا فقد كان المال ، ماله الدولة وثروة البسلاء ، يدور في الفراغ : الأخذ والعطاء ، والعطاء والأخذ . فلم يكن المال ينمو يوماً ذاتياً ، ولا كان الاقتصاد اقتصاداً دائماً يدور عميقاً ، بل كان اقتصاداً مهزوزاً ، اقتصاداً غير قادر على تحمل أية هزة أو رجة ، فإذا حدثت الهزعة بسبب من الأسباب الطبيعية (الحفاف مثلاً) ، أو إذا تحولت الطرق التجارية ، أو إذا قامت فتن هنا أو هناك ، تصبغ كيان هذا الاقتصاد ، وسقطت الدولة في أزمة اقتصادية غالباً ما كانت تؤدي إلى سقوط الدولة وزوال حضارتها ، وفساد عمراتها على الشكل الذي أوضحناه آنفاً .

ان اقتصاد الفزوة ، اقتصاد غير منتج ، اقتصاد غير قابل للنمو ولا للتطور ، ان ما يؤخذ بالقوة يعطى بسهولة ، بكرم وسخاء ..

هـ - التداخل بين الدين والدولة :

هذا النوع من الاقتصاد ليس نتيجة عوامل طبيعية — جغرافية وحسب ، وليس نتيجة التركيب الاجتماعي الذي تشكل فيه العصبية العصب الحساس فقط ، وإنما هو أيضاً نتيجة التداخل بين الدين والدولة ، هذا التداخل الذي جعل من الدين أحد العناصر الفاعلة ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام... وبهذا هنا بيان أثر الدين من هذه الزاوية ، ودائماً من وجهة النظر الحدوثية.

لقد رافق انتشار الإسلام ، كمقيدة دينية ، نشوء دولة العرب . فمنذ بداية الدعوة المحمدية ، وخاصة بعد الهجرة ، ودولة العرب ، دولة الاسلام ، تنشأ وتستكمل تنظيماتها ومقوماتها شيئاً فشيئاً ، إلى أن أصبحت حقيقة واقعية بعد « مؤتمر » سقيفة بني ساعدة التي اجتمع فيها المهاجرون والأنصار لاختيار من يخلف رسول الله ، أي لاختيار رئيس الدولة . ولما كانت البيئة العربية في الجاهلية ، بيئة قبلية صرفاً ، مجتمعاً بدون دولة ، فلقد كان من الطبيعي أن تنشأ دولة الإسلام مطبوعة في نظمها وتشريعاتها بالنظم القبلية إلى حد كبير . نعم لقد شجبت الإسلام كثيراً من العادات الجاهلية ، وحرم كثيراً من المعاملات والمؤسسات الاجتماعية ، كالربا مثلاً ، ولكنه من جهة أخرى ، أقر كثيراً من النظم الاجتماعية القبلية التي لم تكن تتنافى مع أخلاقية الاسلام ومثله العليا . من ذلك مثلاً النظم والعادات التي تشكل ما يطلق عليه عادة « الديمقراطية القبلية » : توزيع الغنائم ، شجب الادخار والاحتكار ، والمساواة .. الخ .

لقد أقر الاسلام الملكية الفردية ، ولكنه حرم الاستغلال ، وأعطى للثروة سواء كانت طبيعية (الأرض) أو منقولة (المال ..) ، أعطاهما طابعاً « جماعياً » : « المال مال الله وملكيته الخاصة وظيفه اجتماعية » . هذا من حيث المبدأ . أما من الناحية العملية ، فإن المال كان دوماً مال السلطان (الخليفة) الساهر ، « على رعاية حقوق الله وحقوق المباد » يتصرف فيه هو والجماعة الحاكمة كما يرد .

وإذن ، فلا التقاليد والنظم القبلية ، ولا المثل الأعلى للعربي الذي يعتبر الكرم والسخاء أعلى الفضائل وأسماءها ، ولا شريعة الإسلام وتشريعات الفقهاء ، لا شيء من ذلك كله ، كان يسمح بالاستغلال للعالم ، القرض بالفائدة ، ولا بالاستغلال الطبيعي ، بالمعنى الماركسي (السادة ضد العبيد أو الاقطاعيون ضد الفلاحين الاقنان) ، ولا بقيام ملكية فردية واسعة ، خاصة في ميدان العقار والأراضي الزراعية . وبالمجمل يمكن القول إن ارتباط الدين بالدولة قد

أضاف إلى التقاليد القبلية القائمة على مبدأ « الجماعة » في ميدان الاقتصاد ، جماعة أوسع وأسمى ، جماعة المثل العليا : إن الإسلام ، سواء كأوامر ونواة ، أو كتطبيق تاريخي ، لم يكن يفتح الباب بسهولة أمام « الاقتصاد الحر » ، الاقتصاد المستقل عن تدخل الدولة ، الخاضع لديالكتيك العمليات الداخلية ، والنمو الذاتي . لقد كان الاقتصاد في جلته ، اقتصاد دولة ، اقتصاد الخليفة وأهل السلطة والنفوذ .

على أن تأثير التداخل بين الدين والدولة في الإسلام على نمو الاقتصاد وتطور بنيانه ، يتجلى في مشكلة الخلافة نفسها ، المشكلة التي كانت محور الأحداث السياسية الكثيرة والمتنوعة التي شهدتها التاريخ الإسلامي . لقد ظل المسلمون يعتقدون أن الإسلام لا يمتزج إلا بحاكم عام واحد ، هو خليفة المسلمين أو خليفة النبي ، الساهر على تنفيذ أحكام الشريعة . وبما أن دولة الإسلام قد ضمت ، بسرعة البرق ، عدداً هائلاً من المناطق الجغرافية والطبيعية المتباينة (مناطق صحراوية وشبه صحراوية ، مناطق حارة ، وأخرى معتدلة ، وثالثة باردة) كما ضمت عدة أجناس لم يكن من الممكن اندماجها بسهولة ، اندماجاً كلياً في أمة الإسلام ، فقد بقي المجتمع الإسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود ، وبقيت الخلافة التي أرادت أن تجعل من هذه الكثرة الكثيرة ، وحدة واحدة ، بقيت نظراً لذلك كله ، عبارة عن بناء فوق غير منسجم تمام الانسجام مع الواقع ، التعدد ، المتنوع ، جغرافياً ، واجتماعياً ، واقتصادياً ، وثقافياً . ولذلك ظلت الخلافة منذ انتهاء عهد الفتوح ، بل منذ خلافة عثمان بن عفان ، مهزوزة ، تهدها الثورات المتلاحقة باستمرار : ثورة الأمويين ، ثورات الشيعة ، ثورات الخوارج ، العلويين ، الأمويون في الأندلس ، ثورات البربر ... الخ .

هذا النظام الخاص في الحكم ، النظام الذي فصل ميكله على أساس مجتمع قبلي ضيق ، قد مبطط ليشمل عالماً كاملاً من المطيات المختلفة المتناقضة ،

فظل هكذا نظاماً مفروضاً من فوق على واقع أوسع منه بكثير فكانت النتيجة عدم الاستقرار في الحكم .

لقد كانت وحدة الدين والدولة (الخلافة) ، في وقت كانت فيه وسائل المواصلات ضعيفة وبدائية ، وفي رقعة مترامية الأطراف ، متنوعة الكيانات وفي مجتمع متعدد الأجناس ، كثير الأقليات ، قليل الأغلبية ، كانت هذه الوحدة مفروضة ، ومرفوضة في آن واحد : لقد عاق نظام الخلافة استقلال عدة مناطق بشؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، استقلالاً كان يفرضه واقع الأمور ، فمماثل بذلك نموها الذاتي وتطورها التدريجي .

وحتى عندما نشأت دول وإمارات مستقلة عن الخلافة ، فإن الوضع لم يزل مضطرباً وغير طبيعي للسبب نفسه . إن كل دولة أو إمارة مستقلة كانت تجد نفسها مهددة باستمرار من جانب دولة الخلافة الواحدة . كما أن الخلافة نفسها كانت مهددة دوماً من جانب الدول والإمارات المستقلة التي تتنافس بل تتصارع وتتحارب من أجل اكتساب الشرعية : الحصول على الخلافة . لقد شجعت مثل هذه الوضعية ، القوى المعارضة في كل إمارة ودولة ، هذه القوى التي كثيراً ما كانت تحرك من « خارج » ، أو تجد في « الخارج » ملجأً وحصناً . إن ظهور المعارضة في مكان ، كان يوقظ القوى المعارضة في أماكن أخرى ، ومسألة هذه الدولة لتلك لم تكن تقوم إلا من أجل انتقام شرها ، أو ضمان حيادها في صراع مع الجيران ، أو مع القوى الداخلية المعارضة ، صراع قد لا يهمها مباشرة ، ولكن يهمها على كل حال .

إن مشكلة الخلافة من هذه الزاوية كانت إحدى العوامل الأساسية التي جعلت المملكة الإسلامية تعيش حروباً أهلية مستمرة ، « ثورات دائمة » . وكما يحدث دوماً في مثل هذه الحالة ، حالة الحرب الدائمة ، فإن النتيجة الملموسة هي انهلاك اقتصاديات البلاد ، وتعميق بنيانها عن التطور والنمو :

(الأموال تصرف في الحرب ، في نفقات الجيوش ، في استمالة هذا الشخص أو هذا الفريق ، ورؤوس الأموال تفر من هذه الدولة أو الإمارة إلى تلك ، خوف المصادرة ، الانتاج يضعف ...) .

وعلاوة على ذلك ، ونظراً لكون الاقتصاد كان اقتصاد دولة كما قلنا ، ونظراً لأن الدولة يومئذ كانت تتركز ، اقتصادياً في العاصمة ، فان النزاع من أجل الخلافة ، الذي كان يقيم دولاً ويسقط أخرى ، كان يؤدي في الغالب إلى تغيير العاصمة : إلى نقل الدولة واقتصاد الدولة ، من مكان إلى آخر . وهكذا فما كادت دولة الإسلام الأولى تستقر في « المدينة » ، وما كادت بنياتها الاقتصادية تبحث عن جذور لها في مجتمع « المدينة » ، حتى نقلت العاصمة إلى دمشق ، ونفس الشيء حدث حينما نقلت العاصمة إلى بغداد على عهد العباسيين ، ثم إلى القاهرة ... ثم إلى مناطق أخرى حيث كانت تقوم دول وإمارات مستقلة .

إن وحدة الحكم ، وبالتالي نقل الخلافة من منطقة إلى منطقة ، من عصبية إلى أخرى ، كان ينتج عنه إجهاض النمو الاقتصادي للبلاد ، إجهاضاً مستمراً . وقد تنبه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة الخطيرة حينما أشار إلى أن « الامصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها » (861 ج 3) . ويعمل ابن خلدون هذه الظاهرة الخطيرة ، بجملة أمور منها :

— « أن كل أمة — أي كل قبيلة — لا بد لهم من وطن هو منشؤهم ، ومنه أولية ملكهم . وإذا ملكوا ملكاً آخر ، صار تبعاً للأول ، وأمصاره تابعة لأمصار الأول ، واتسع نطاق الملك عليهم ، ولا بد من توسط الكراسي (أي العاصمة) تحوم الممالك التي للدولة ، لأنه شبه المركز للنطاق ، فيبعد مكانه عن مكان الكرسي الأول ، وتهوى أفئدة الناس إليه من أجل الدولة والاساطان . فينتقل إليه العمران ، ويخف من مصر الكرسي الأول (...)

فتنتقص حضارته وتمدنه وهو معنى اختلاله . وهذا كما وقع للسلجوقية في عدولهم بكرسيهم عن بغداد إلى أصبهان ، وللعرب قبلهم في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة ، ولبنى العباس في العدول عن دمشق إلى بغداد ، ولبنى مرين بالمغرب في العدول عن مراكش إلى فاس ، وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر ، يخل بمران الكرسي الأول .

— ومنها كذلك أن الدولة الجديدة ، لا بد لها ، لكي تضمن لنفسها بعض الاستقرار ، من «تتبع أهل الدولة السالفة وأشياعها بتحويلهم إلى قطر آخر يؤمن فيه غائلتهم على الدولة . وأكثر أهل مصر الكرسي أشياخ الدولة (القديمة) ... فتتقلهم — الدولة الجديدة — من مصر الكرسي إلى وطنها المتسكن في ملكها ، فبعضهم على نوع من التفریب والحبس ، وبعضهم على نوع من الكرامة والتلطف (...) حتى لا يبقى في مصر الكرسي إلا الباعة والهلل من أهل الفلح والعيارة (المتسكعون) وسواد العامة (...) . وإذا ذهب عن مصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه ... » وخرب عمران.

إن قيام دولة وسقوط أخرى ، وانتقال العاصمة من مكان إلى آخر ، كان يعني في الغالب ، تفكك الجهاز السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أقامته الدولة المقرضة ، في عاصمتها المهجورة (تشتت أصحاب الأموال ، ورجال العلم ، وذوي الخبرة ... الخ) .

وإذن ، فإن الدين من هذه الزاوية ، زاوية نظام الحكم في الإسلام قد لعب دوراً مهماً ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام . ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى حوادث التاريخ الإسلامي ، إلى عدم الاستقرار السياسي الذي طبع هذا التاريخ بطابعه ، منذ حرب صفين إلى أيام ابن خلدون ، يمكن النظر إلى ذلك كله كنتيجة للتناقض بين البناء الفوقي (وحدة الدين والدولة: الحادقة) وبين أساسه التحتي (مجتمع الكثرة واقتصاد الفزو) . ان حوادث

التاريخ الإسلامي من هذه الناحية كانت عبارة عن محاولات عديدة متكررة تستهدف الاستعيل أو شبه الاستعيل : تستهدف التوفيق بين المثل الأعلى الديني في الحكم (الخلافة) ، المثل الأعلى المبني على تصور مثالي لماضي ، تصور مستمد من تشريح وقائع تاريخية محدودة في زمانها ومكانها ، مشروطة بطروفيها الخاصة ، وفي مقدمتها الديمقراطية القبلية ، وبين واقع اجتماعي متنوع ، لم يكن يستطيع أن يحقق لنفسه من الانسجام ما يجعله قادراً على حل أو تحمل هذا المثل الأعلى . انه مظهر آخر من مظاهر التناقض الأساسي بين خشونة البداوة ورقة الحضارة .

ان ربط الدين بالدولة كان يهد الطريق دوماً أمام كل حركة أقليلية أو طموح سياسي . فبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مبدأ ديني ، كان يقدم باستمرار ، الغطاء اللازم لأخفاء الدوافع والأهداف الحقيقية لكثير من الحركات السياسية الثورية ، والانتفاضات العصبية والصراعات شبه الطبقيّة ، ولما كان هذا المبدأ يقتضي دوماً الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح ، إلى أسلوب الحكم أيام الخلفيتين أبي بكر وعمر ، ونظراً لكون الدعوة الدينية تجدد صداها العميق في البداية ، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالمطالبة بالرجوع إلى حياة البساطة ، حياة التقاليد البدوية ، ونظراً لتناقض مصالح البدو ووضعهم الاجتماعي مع دولة المدينه ، نظراً لذلك كله ، فقد كانت البداية تقدم باستمرار القوة العسكرية اللازمة لنجاح كل محاولة سياسية أو حركة عصيان تنجح في الظهور بمظهر الدعوة الدينية الحقّة .

من هنا بقيت البادية دوماً مركز الثقل ، في سياق أحداث التاريخ في الإسلام ، فبقيت تحتفظ بأهميتها ، وخطورتها . ومن هنا أيضاً كان « الملك الأعظم » خاصاً بـ « العشائر والقبائل والعصبيات » وكانت « الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك » أصلاً الدين إما من نبوة أو دعوة حق . ولكن لا « الملك الأعظم » ، ولا « الدول العظيمة الاستيلاء » ، وهما شيء واحد - كان يمكن

لها أن توفق بين تلك الكثرة وهذه الوحدة : كثرة «العشائر والقبائل والمصيبات» ، ووحدة الدين والدولة التي تجسمها الخلافة .

. . .

الأزمة الاقتصادية الدورية التي ابرزتها معالمها في فصل سابق ، اقتصاد الغزو الذي كان يحركها دوماً بسبب من طبيعته ذاتها التي لا تقبل الاستقرار ولا تسمح بالتطور والنمو ، الصراعات العنصرية التي كانت تتغذى من تناقض المصالح ومن الخلافات الدينية سواء بسواء ، التداخل بين الدين والدولة وأزمة الخلافة الملزمة له ، والمتجسمة في محاولة التوفيق بين مثل أعلى في الحكم يقوم على الوحدة والاخاء ، وبين واقع اجتماعي ممزق كل ذلك كان عبارة عن مظاهر مختلفة ، ولكنها مترابطة متداخلة ، للتناقض الأساسي في التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهد ابن خلدون ، والذي عبرنا عنه بـ «التناقض بين خشونة البداوة ورقة الحضارة» ، بين بنيات فوقية وحضارة استهلاكية سطحية ، مستوردة في الغالب ، وبين الأسس الواهية التي أقيمت عليها ، أسس متموجة متوترة باستمرار :

— أساس اجتماعي : يأبى الوحدة والانسجام ، تأبى وحداته الاندماج بعضها في بعض : مجتمع الكثرة ، النظام القبلي ، تعدد الفئات العرقية والدينية .. الخ .

— أساس اقتصادي : رخو مائع ، «غير طبيعي» ، غير قابل للنمو الذاتي : اقتصاد الغزو ، تجميع الثروات ، استهلاكها لا استثمارها ...

— أساس ديني في الحكم : مفروض من فوق : فرض وحدة الدين والدولة على مجتمع الكثرة ، مجتمع المصيبات والفئات المختلفة المتنافرة التي لا تلتئم

إلا لتتفرق وتشتت ، كل ذلك في وقت لم يكن الناس فيه قد تغلبوا بعد على المسافات الطويلة ، الجغرافية والطبيعية والاجتماعية العرقية التي كانت تفصل بينهم .

— اساس تشريعي جامد : سد باب الاجتهاد تفصيل الحاضر وفق شرائع الماضي على ما بينهما من تباين واختلاف كبيرين .

— اساس ثقافي : غير موحد ولا منسجم ، لا يعكس الحاضر ولا مشاكه بقدر ما يعكس اهتمامات قديمة وقضايا جانبية : الخلافات الفقهية ، الفلسفة اليونانية ، الآداب والحكم الفارسية ، الشعر الجاهلي

هذه الأسس التمزوجة المضطربة دوماً ، والمتنافرة والمتوترة باستمرار لم يكن من الممكن أن يندمج بعضها في بعض بشكل من أشكال الاندماج ، ليتشكل منها بناء متماثل قابل للتطور والنمو الذاتي ، كما لم يكن من الممكن أن تقوم عليها حضارة تستطيع أن تضمن لنفسها التقدم المبرر ... ولذلك بقيت مظاهرها تطفو على السطح ، وتدور مع الدورات العصبية ، مع دورات أزمة الخلافة ، مع حركة اقتصاد الغزو ، تلك الحركة غير المنظمة غير الهادفة .

لقد قامت الدولة العربية الإسلامية على أساسين متنافرين متناقضين: الدين الموحد ، والعصبية المفرقة .. لقد وحد الدين العصبية يوم كان يوفر مغامير كثيرة بفضل الفتوح .. وفرقت العصبية وحدة الدين يوم توقفت الفتوح ، يوم قام مقام تجنيد القبائل من أجل الجهاد ، تشتت هذه القبائل نفسها ، واسترضاء بعضها بالمال ، وضرب بعضها الآخر ببعض ... لقد قامت وحدة الدين والعصبية على أساس اقتصاد الغزو الذي ارتكز على فتوح واسعة ومغامير كثيرة خلقت منذ البداية بليات جديدة ، تحتية وفوقية معاً. فلم تكن هذه

وليدة تلك ، ولا كانت تلك أساساً لهذه ... وعندما توقفت الفتوح ، أي عندما توقفت الفنائم وقلت الجبايات ، انقلب الغزو الخارجي (الجهاد) ، إلى غزو داخلي. فكان الصراع المصبي - الاقتصادي، وكان قيام الدول وسقوطها وتعاقبها وتزاحمها ... ولم يحن القرن الثامن الهجري حتى استفحل ذلك «المرض المزمن» ، مرض هرم الدول ، وضعف القبائل ، وتفشي الأمراض ، والمخططات الدين ، وتفقر الحضارة ، «وكانما نادى لسان الكون في العالم بالتحول والانتقاض قبادر بالإجابة» .

. . .

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا تحليلات ابن خلدون عن التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده : صورة قائمة حقاً ، متأخرة فعلاً بالتجربة السياسية والاجتماعية التي خاضها صاحبها ... ولكنها مع ذلك تعبر عن جانب هام من الحقيقة الموضوعية ، الاجتماعية والتاريخية .

لقد أطل ابن خلدون من قلمه ابن سلامة على تجربته الشخصية ، وعلى التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده ، فمزج بينها ، والتمس الحل لمشاكل هذه من وقائع تلك ، فصاغ من ذلك نظرية امتزجت فيها الذاتي بالموضوعي ، الفلسفة بالتاريخ .

وبغفارة ابن خلدون قلمه ابن سلامة تكون تجربته قد اكتملت ، وباتصاله بديمورلنك في دمشق تكون التجربة الحضارية في الإسلام قد دخلت بدورها طوراً آخر من أطوارها ، طور الانحطاط المفجع والجود القتال .

ان الاهتزازات المستمرة التي كان يحركها ذلك التناقض المزمن ، والتي بلغت مداها في عصر ابن خلدون ، قد جعلت الناس ينظرون إلى الدنيا

وكانها في كف عفريت : الماضي عبارة عن حلقات متوالية من الاحداث والفنن والحروب ، الحاضر جامد ومهتز في آن واحد ، الحياة رتيبة ولكن الاحداث والمفاجآت تتوالى فأصبحت هي نفسها جزءاً من رقابة الحياة وعيشها ، المستقبل ظلام دامس وغيوم مثقلة بنفوب البشر ماضياً وحاضراً ... كل شيء في الحياة عبء على النفس ، لغز للفكر ، ضباب في الرؤية ، فكان الحل ، الحل الذي يفرض نفسه هو السقوط في جبرية عيساء القاهرة . والمهروب إلى «عالم الملكوت» ، عالم الشطحات الصوفية ، والالتجاء إلى عالم خيالي تبنيه الشحنات الانفعالية التي كان هذا التناقض يقدم ألف وسيلة لاستشارتها ... كل شيء إذن كان يدفع إلى الانكماش ، الى التراجع والانحطاط ...

وهكذا يكون تاريخ ابن خلدون قد انتهى مع نهاية تجربة ابن خلدون ..
لقد انتهى تاريخ «وحدة الدين والمصيبة» ليقوم مكانه تاريخ الزوايا والتكايا ، تاريخ الانكماش الذاتي والتدخلات الخارجية ... العثمانية فالاستعمارية ..

هل هناك انقطاع حقاً بين تاريخ ابن خلدون وعهد ما بعد ابن خلدون ، ألا نجد في تحليلات ابن خلدون وما يلقي بعض الأضواء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن ؟ ألا نجد ملامح ذلك التناقض المزمع في حياتنا الجارية الآن ؟

انها مسألة أخرى .. ! موضوع آخر .. !

ملحق خاص

بأهم مصطلحات ابن خلدون

بيان

تثبت فيما يلي أم الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته ، والتي يتوقف على فهم كثير من جملة وعباراته ، وبالتالي كثير من أفكاره وآرائه .

وكما سيلاحظ القاري ، فقد اعتدنا الإيجاز ، قدر الامكان ، في الشرح والتفسير ، معززين للمنى الذي نقارنه لكل مصطلح بمدة أو لفظة في نفس المعنى من كلام ابن خلدون ، وعيدين إلى مقدمته .

وتسيج الرجوع إليها فقد عمدنا إلى ترتيبها حسب الحروف المعجمية ، مراعين الحرف الأول من الكلمة - بعد اسقاط حرف التنوين والهاء - ودون أن نأخذ بعين الاعتبار أصلها اللغوي الذي اشتقت منه . وبالإضافة إلى ذلك فقد عمدنا إلى وضع هذه المصطلحات حتى تسهل الإحاطة عليها عند الضرورة داخل هذا الملحق نفسه . أما بخصوص الإحالات فقد كتبنا فيها الطريقة التالية :

1 - الأرقام للصورية بحرف وج تحيل إلى المقدمة . فالرقم (496ج2) مثلاً يشير إلى صفحة 496 من الجزء الثاني من المقدمة (طبعة لجنة البحوث العربي ، القاهرة) وتحقق على عهد التراسد وفي ط 2 فيما يخص الجزء الأول وط 1 فيما يخص باقي الأجزاء) .

2 - أما الأرقام الأخرى المبسوقة بحرف د م ، فهي تحيل إلى مصطلح مشروح في هذا الملحق . وممكننا فالرقم (م25) يشير إلى المصطلح رقم 25 .

1 - الاستبداد : الاستقلال بالامر . استقلال الوالي بولايته وإعلان خروجه عن السلطة المركزية .

استقلال رئيس العصبة بالملك وثوراته دون أهل عصبته .

- الملك بالاستبداد : الملك التام . (م152) .

2 - استظهار : استظهرت الدولة بقبيلة ماء كسبت ولائها وعززت نفسها بها مع بقاء تلك القبيلة مستقلة .

- الملك بالمظاهرة : النفوذ الذي يتمتع به القبيلة المتحالفة مع الدولة . (440 ج 2) .

3 - استبصار : أ - التأمل والنظر والاعتبار ، تحكم العقل والضمير . يقول الفزالي (الأحياء ج 8 ص 32) : العلوم التي تحصل « لا بطريق الاكتساب وحيمة الدليل تسمى الهاماً . والعلوم التي تحصل بالاستدلال تسمى اعتباراً واستبصاراً » .

- الاستبصار بالدين : الاهتمام بهديه (708 ج 3) .

ب - إن أقرب المصطلحات الحالية إلى مفهوم « الاستبصار » عند ابن خلدون هو : الوعي ، والوعي الديني بالخصوص . « ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبة وتفرد الوجهة إلى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم (= إذا حصل لهم وعي بوضعيتهم) لم يقف لهم شيء » . (2467 ج 2) .

4 - استعداد : الاستعداد القريب والاستعداد البعيد : معناه ، كون الشيء يمتثل التحول إلى شيتين ، ولكن هناك عامل يرجع محوله إلى أحدهما دون الآخر ، وحينئذ يكون ذلك الشيء مستعداً بالاستعداد القريب ليصير هذا ولا يكون ذلك . فالماء مثلاً فيه استعداد لأن يصير بخاراً أو ثلجاً ، ولكن وجود الحرارة يجعله مستعداً بالاستعداد القريب لأن يصير بخاراً ، وبالاتعداد البعيد ليتحول لثلجاً . الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ص (329) .

وأحياناً يستعمل ابن خلدون الاستعداد الطبيعي بمعنى الاستعداد القريب . (982 ج 3) .

— يستعمل ابن خلدون هذا المصطلح خاصة عند حديثه عن مراقب الوجود واتصال الأكوان بعضها ببعض : «ومعنى الاتصال في هذه المكونات (الموجودات الحادثة) ان آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي يليه» (508 ج 1) .

5 - اصطلاح : أ — التواضع والاتفاق : «فاصطلحت في كتابي هذا...» «ان في اسماء البربر وبعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا ...» (408 ج 1) . «ان الأوضاع اللغوية ، إنما هي للمعاني المتعارفة ، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه» (1065 ج 3) .

ب — اصطلاح التعليم : طريقته ومنهاج التدريس ، «لكل امام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به» (985 ج 3) .

ج — اصطلاح المتقدمين والمتأخرين : أو طريقة المتقدمين والتأخرين في علم الكلام : الأولى تستمد على الجدل الكلامي القائم على

اخضاع الأدلة العقلية للمقائد الإيمانية ، وعلى نظرية ان « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » كما ذهب إلى القول بذلك الباقلاني . وأما الطريقة الثانية فهي المعتمدة على المنطق باعتباره « قانوناً للأدلة فقط » أي أداة للتفلسف لاجزاء من الفلسفة . ولم يعتمد أصحاب هذه الطريقة ، ومنهم الغزالي نظرية بطلان الدليل ببطلان المدلول . (1047 - 1048 ج 3) .

6 - أمة : يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة في معناها الاصطلاحي القديم ويعني بها في الغالب القبيلة الكبيرة أو مجموعة قبائل يربط بينها نسب عام . وأحياناً يستعملها بمعنى جنس : أمة العرب ، أمة الفرس . وأحياناً أخرى يقصد بها أهل دين واحد : أمة الإسلام ، أمة محمد ...

والظاهر من كلام ابن خلدون ان الأمة أوسع من الشعب ، .. ان الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبة . (448 ج 2) والشعب أوسع من القبيلة (م 43) .

7 - إمكان : « الامكان العقلي والامكان بحسب المادة التي للشيء » (506 ج 2) .

أ - نجد الفرق بين الامكانين واضعاً عند ابن تيمية الذي يميز بين «الإمكان الذهني» و«الامكان الخارجي» .

الإمكان الذهني «هو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده ، لا لعله بوجوده ، بل لعله بعدم امتناعه . مع أن هذا الشيء قد يكون متمتعاً في الخارج . وأما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعله بوجوده ، أو بوجوه نظيره ، أو بوجود ما هو

أبعد في الوجود منه ، فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد منه موجوداً ،
كان هو موجوداً بالأولى ...» (1)

ب - وبناء على ذلك فإن ابن خلدون يقصد بـ «الإمكان العقلي»
التصور العقلي المطلق ، وبـ «الإمكان بحسب المادة التي للشيء» ،
الإمكان الواقعي الذي يمكن التحقق منه واقعياً بمطابقة ما في الفكر
لما هو في الخارج .

8 - إماره يقصد ابن خلدون بـ «الإماره» أسلوباً معيناً في المعاش
وطريقة خاصة في الحياة تعتمد على الجاه والسلطة لا على العمل والإنتاج
ولذلك يصف الإمارة بأنها « ليست بمذهب طبيعي في المعاش »
(899 ج 3) باعتبار أن المذاهب الطبيعية للمعاش هي القائمة على
العمل والسعي كالزراعة والتجارة والصناعة .

9 - برهان البرهان الطبيعي ، البرهان الصناعي :

- البرهان الطبيعي ، أو الوجودي ، هو المستند على الحس والتجربة .
- أما البرهان الصناعي ، أو العقلي ، أو النظري ، فهو المعتمد
على الحدود والاقيسة (القياس الصوري) ولا تراعى فيه المطابقة للواقع .

10 - ينبر يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة :

- تارة بمعنى سكنى البادية والعيش فيها: «هؤلاء القائلون على الفلح
والحيوان تدعوم الضرورة» ولا بد إلى البدو ، لأنه متسع لما لا يتسع

(1) سامي الشار ، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص 226 ، دار المعارف . القاهرة
1967 .

له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك ... »
(408 ج 2) .

— وثارة بمعنى سكان البادية أنفسهم ، « ان البدو هم المقتصرون
على الضروري في أحوالهم » (413 ج 2) .

البادية : « ... ان العرب كانوا يطلقون لفظ البادية على ما نسميه
الأرياف (بالإضافة إلى الصحارى) ، فإذا قال العربي « أهل البادية »
فهم من ذلك أهل الصحراء وأهل الأرياف المزروعة ، غير أنه يغلب
أن تطلق البادية على الصحراء وما يحاورها مبائرة من الأرض
المزروعة من المطر خاصة .. » (1)

البداوة : هي حياة أهل البدو خاصة سكان الصحراء منهم .

خشونة البداوة : الظروف المعاشية القاسية وبمجموع الصفات
الجسمية والحلقية وأنماط السلوك الفردي والجماعي لأهل البادية .
والمقصود بهم هنا على الخصوص البدو الرحل المتنقلون في الأراضي
الصحراوية وشبه الصحراوية .

ومن هذه الظروف والصفات: الاقتصار على الضروري من العيش،
والانعزال ، والشجاعة والاعتماد على النفس ، والصحة ، وسكنى
الحيام وعدم اعتبار قيمة الأعمال .

خشونة البداوة نقض رقة الحضارة . (م 16 ج) .

(1) حنين مؤنس في تمليق له في كتاب للتمدن الاسلامي تأليف جرجي زيدان ص 14
ج 4 دار الهلال القاهرة بدون تاريخ

١١ - ترتيب : الترتيب بالطبع او بالوضع : «الفكر يدرك الترتيب بين

الحوادث بالطبع أو بالوضع» (976 ج 3) : يقول الغزالي : (مقاصد الفلاسفة ص 188) : «يكون الترتيب بالوضع كقولك بغداد قبل الكوفة إذا قصدت مكة من خراسان ... وأما بالطبع كقولك الحيوانية قبل الانسانية ، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأت من جهة الأعم » . والمتقدم بالطبع : هو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ، ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه ، كالواحد لا يرتفع بارتفاع الاثنين ، في حين يرتفع الاثنين بارتفاع الواحد . (باعتبار أن $2 = 1 + 1$) .

١٢ - توحش : يستعمل ابن خلدون بكثرة هذه الكلمة دون أن يقصد

منها أي معنى من معاني التحقير . بل يقصد بها النمط العام لسلوك القبائل المنفردة المنزلة في البادية ، والصحراء منها بالخصوص .

ـ «الأمم الوحشية» : القبائل الموعلة في البداوة ، التي لا تختلط

بغيرها وتعيش متنفدة في القفر. ان «الإبل اعانت المرب على التوحش في القفر والاعراق في البدو» (929 ج 3) فهم لذلك «أكثر بدواة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر (456 ج 2) .

ـ «خلق التوحش» : «طبيعة التوحش» ، «عوائد التوحش»

.. الخ : مجموع الصفات الخلقية والجسمية التي يختص بها البدو الرحل الموعلين في القفار ، نتيجة الظروف الطبيعية والمعاشية القاسية التي تفرضها عليهم الصحراء . وذلك مثل : الشجاعة ، والكرم ، وإيلاء الضيم ، والاشتغال بالفزو والافتخار به ، .. الخ (454-455 ج 2) .

١٣ - جاء : « القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت

أيديهم من أبناء جنسهم بالأذن والمنع والتسلط بالتهر والقلبة ،
(910 ج 3) فهو هنا بمعنى السلطة .

« الجاه المفيد المال » يعتبر ابن خلدون الجاه أهم مصدر للثروة
والغنى : « ... فإن كان الجاه متصفاً ، كان الكسب الناشئ عنه
كذلك ، وإن كان ضعيفاً قليلاً فمثله . فاقدو الجاه : « يرمقون
العيش ترميقاً ... » (910 ج 3) .

« جيل » الجيل ، الأمة (المصباح) . والمقصود بالأمة القبيلة الكبرى
أو مجموعة قبائل مرتبطة بالنسب .

أ - وفي هذا المعنى يستعمل ابن خلدون كلمة « جيل » ... ان
اختلاف الأجيال (الشعوب والقبائل) في أحوالهم إنما هو باختلاف
نحلتهم من المعاش « (407 ج 2) .

ب - وأحياناً يستعملها بمعنى أخص ، وهو مرحلة معينة ، أو
مستوى معين ، من مستويات التطور البشري نحو الحضارة والتمدن :
« أجيال البدو » . « أجيال الحضرة » « جيل العرب في الخلقة
طبيعي » (409 ج 2) ومعنى العبارة الأخيرة ان نمط الحياة الخاص
بـ « العرب ومن في معنهم » (م 36) مرحلة طبيعية في سلم التطور
البشري ، لأنه أسلوب في العيش والحياة تفرضه عليهم الظروف
الطبيعية والمعيشية لمناطق سكنتهم .

ج - « الأجيال الحادثة » (484 ج 2) : أبناء وحفدة إحدى
العصيات .

« حسب » الحسب نسب شريف وخلال حميدة . وشرف النسب

عائد بدوره إلى الخلال . « الشرف والحسب إنما هو الخلال » .
و « معنى الحسب راجع إلى الأنساب » (431 ج 2) .

— الحسب بالحقيقة — أو بالأصالة — هو المدعم بثمرة النسب
أي بالعصية (م 37) . « فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل
العصية لوجود ثمرة للنسب ، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت
العصية لأنه سرها » (432 ج 2) . ومن هنا كان الحسب — في
نظر ابن خلدون — خاصاً بالبدو أهل العصية .

— الحسب بالجهاز : شرف ناتج عن النسب ولكن دون عصية .
وهو خاص بالأمصار : « .. وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار
(م 38) وجدت معناه ان الرجل منهم يعد سلفاً (آباء وأجداد)
في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع ...
(وهو) ليس حسباً بالحقيقة على الإطلاق » (432 ج 2) . « لأن
الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصية » (433 ج 2) .

— الحسب بالجهاز أيضاً هو الشرف الذي يحصل للموالي (م 56)
والمصطنعين بسبب مواليهم وأسيادهم .

16 الحاضرة ضد البداوة . والحضر سكان المدن أي
« الحاضرون أهل الأمصار والبلدان » (409 ج 2) .

أ — الحضارة في اصطلاح ابن خلدون « هي التفتن في الترف واحكام
الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني
والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله » (488 ج 2) .
فهي تعني أسلوب حياة الارستقراطية الحاكمة المقيمة في العاصمة والتي
تميش من الإمارة ، أي الجماعة الحاكمة التي قدم بها العهد في

المدينة ونسيت البداوة وخشوتها (م 10) وأصبحت جماعة طفيلية تستهلك ولا تنتج .

ب - الحضارة عند ابن خلدون مقرونة بالملك . فأهل الحضارة هم أهل الدولة في مرحلة هرمها . « إن أمور الحضارة من توابع الترف ، والترف من توابع الثروة والنعم ، والثروة والنعم من توابع الملك » (492 ج 2) .

ج - رقة الحضارة : « ضد خشونة البداوة » هي مجموع الصفات الجسمية والحلقية وأنماط السلوك الفردي والاجتماعي الناتج عن حياة الحضارة بالمعنى السابق .

د - « الحضارة مفصلة للعمران » مادة وصورة . فساد مادة العمران يعني به فساد أخلاق أفراد المجتمع واحداً واحداً في ذاته (877 ج 3) وفساد صورة العمران يعني به فساد الدولة وإضمحلال أجهزتها ، أي تفكك العصبية صاحبة الأمر .

17 - **حل وعقد** : أهل الحل والعقد والشورى عند ابن خلدون هم أهل العصبية الحاكمة : « ... لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك » . أما غير أهل العصبية كالفقهاء والقضاة .. « فأى مدخل له في الشورى » (574 ج 2) .

18 - **حالة** : والجمع حلال : محل الحلول والاقامة . فإذا كان الأمر يتعلق بالبدو المقيمين فحلهم هي قراهم ومداشرم . أما إذا كان الأمر يتعلق بالبدو الرحل ، فحلهم حيثئذ هي خيامهم ، أو الأماكن التي تنصب فيها هذه الخيام .

— « الحلل المنتجة القفار » (418 ج 2) ، أي الخيام المتنقلة في الصحراء . وأصل العبارة من « انتجع القوم » بمعنى ذهبوا يطلبون الكلاً في موضعه ، والاسم منه « النجعة » .

— « العرب أبعد نجعة » بمعنى أكثر تنقلاً وتوغلاً في الصحراء لأن « إبلهم تدعوم إلى ذلك » .

19: الحى الحى ، أحياء البدو . يطلق « الحى » على أي فرع من فروع القبيلة . فأحياء البدو ، جماعتهم المرتبطة بنسب قريب أو بعيد .

20: حوادث جمع حادث . والحادث هو كل موجود وكان العدم سابقاً عليه . وهو نوعان :

— فوات (أو الحوادث التي من عالم الذوات) ، هي المخلوقات جسمية كانت أو روحية كالأنفس والملائكة .

— أفعال (أو الحوادث التي من عالم الأفعال) وهي على العموم أفعال المخلوقات . « إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً فلا بد له من طبيعة (م 33) تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله » (410 ج 2) . وإذن فليس المقصود « بالحوادث » هنا الأحداث التاريخية الاجتماعية التي يطلق ابن خلدون عليها « وقائع وأحوال » (م 60) .

— ومعنى عبارته « أعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً » (356 ج 1) هو أن كتابه (= علم العمران) يبين أسباب وعلل حدوث الدول ، قيامها وسقوطها . (حوادث الدول = الأحداث من الدول) .

21 - حوالة : حوالة الأسواق : تحول الاثمان في الأسواق من الرخاء إلى الغلاء أو العكس . التجار « ينتظرون حوالة الأسواق » .

22 - خطبة : أ - الخطبة لغة : الأمر . يقال قولى خطبة القضاء ، أي أمر القضاء (القاموس) . وفي هذا المعنى نفسه يستعملها ابن خلدون . وعلى العموم فهي تعني الوظيفة .

ب - الخطط الدينية الخلافية : المناصب الدينية كإمامة الصلاة والقضاء ... الخ (564 ج 2) .

والخطط الخلافية (نسبة إلى الخلافة) يستعملها في مقابل الوظائف السلطانية . ويستعمل كذلك « الخطط السلطانية والرتب الملوكية » (603 ج 2) للدلالة على الوظائف الادارية من وزارة وحجابه... الخ.

23 - حوالة : الدولة في اصطلاح ابن خلدون هي على العموم « الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما » .

أ - فمن حيث الامتداد في المكان تكون الدولة عامة أو خاصة

- الدولة العامة هي مجموع المناطق والاقاليم التي تجري عليها سلطة المصيبة الحاكمة سواء كانت هذه السلطة فعلية أم اسمية فقط .

- والدولة الخاصة هي الولاية أو الاقليم الذي استقل به الوالي خارجاً عن السلطة المركزية .

وهكذا فالدولة المباشرة مثلاً دولة عامة بالنسبة إلى الدويلات التي استقلت عنها كدولة بني بويه ، وبني حمدان وغيرها من الدول

التابعة اسمياً للخلافة العباسية والتي تسمى في لغة ابن خلدون دولة خاصة .

ب - أما من حيث الامتداد في الزمان فإن الدولة إما كلية وأما شخصية ..

- الدولة الكلية هي مدة حكم عصبية من العصبيات ، والتي يتعاقب فيها الملوك واحداً بعد الآخر . أنها حكم أسرة معينة منذ استلامها الحكم إلى يوم خروجه منها . الدولة العباسية ، الدولة الأموية ، الدولة الموحدية ... الخ .

- والدولة الشخصية هي مدة حكم شخص واحد من أشخاص الدولة الكلية ، مثل دولة المأمون ، دولة معاوية ، دولة عبد المؤمن ... الخ .

ج - ويتحدث ابن خلدون أيضاً عن الدولة المستقرة والدولة المستجدة أو العادئة (702 ج 3) وذلك حين يتعلق الأمر بالفترة التي يحدث فيها الصراع بين العصبية صاحبة الدولة وإحدى العصبيات الثائرة ضدها والتي تستهدف الإطاحة بها وتأسيس دولة جديدة . فالدولة المستقرة يعني بها الدولة القائمة التي نشبت الثورة ضدها . والدولة المستجدة أو الحادثة هي دولة العصبية الثائرة المطالبة بالملك والتي لم تلتها بعد من القضاء على الدولة القديمة المستقرة .

د - هذا ولا يختلف مفهوم ابن خلدون للدولة عن معناها بل معانيها عند القدماء باستثناء هذه التفسيات المشار إليها أعلاه . إن الدولة في الاصطلاح القديم هي « القوة والسيطرة والسلطان » . أو صاحب هذه الصفات ، أو البيت الذي يتمتع بها . فيقال دولة عبد الملك بن مروان ، ودولة صلاح الدين ، والدولة الأموية ، والدولة

الفاطمية . وتطلق أيضاً على المنطقة التي يشملها نفوذ الدولة وأصحابها والفرق بين الدولة والملكة في الاصطلاح القديم هو ان « الدولة عبارة عن الحكومة ورجالها ، والملكة هي البلاد وأهلها » (1) .

24 - رئاسة : « الرئاسة إنما هي مؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم (أي على أهله ومروسيه) قهر في أحكامه » (439 ج 2) .

أ - الرئاسة خاصة وعامة : فالرئاسة الخاصة هي الرئاسة على عصبية خاصة (م 37 د) ، وتكون لكبراء أحياء البدو ومشايخهم « بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة » (423 ج 2) . وأما الرئاسة العامة فهي الرئاسة على عصبية عامة (م 37 د) ، وهذه تبقى في « نصابها الخصوص من أهل العصبية » (428 ج 2) أي تبقى في دائرة العصبية الخاصة التي قادت الثورة من أجل الملك.

ب - الرئاسة العامة ملك ، وهي بهذا المعنى « لا تكون إلا بالقلب والقلب إنما يكون بالعصبية ... فلا بد في الرئاسة على القوم ان تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة » (429 ج 2) .

ج - « الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم » (429 ج 2) وهي منصب متوارث متناقل (في منبت واحد تعين له القلب بالعصبية ، « ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعها » . (429 ج 2) .

25 ~~سذاجة~~ : سذاجة البداوة ، سذاجة العروبية ، سذاجة الدين ... الخ يقصد ابن خلدون بـ «سذاجة» الفطرة السليمة والوضع الطبيعي

1 حسين مؤنس في المرجع المشار اليه سابقاً ص 11 - 12 ج 2 .

الصحيح الذي لم تشبه شائبة . والساذج الصافي لم يختلط بغيره (1)
«سذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومرامق الفواحش» (374 ج 2).

26 - سياسة : هي أسلوب الحكم والطريقة التي يسلكها الحاكم في تدبير شؤون مملكته . ويصنفها ابن خلدون كما يلي :

أ - سياسة مدنية: وهي «تدبير المنزل او المدينة بما يحب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» (414 ج 2) .

ب - سياسة «ملوكية او سياسة عامة» وهي الملك (447 ج 2) .
و«يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة» (711 ج 2). وهي نوعان:
- «سياسة شرعية» وهي المستندة إلى شرع منزل من عند الله (711 ج 2) .

- «سياسة عقلية» مستندة إلى قوانين مفروضة «من العسلاء وأكابر الدولة وبصرائها» ، ويسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها» (516 ج 2) . وتسمى أيضاً «السياسة الملكية» والسياسة «الحكيمة» .

27 - صورة ومادة : أ - يستعمل ابن خلدون هذين المصطلحين القديين (أرسطو) في ميدان العمران البشري كما يلي :

- الصورة هي المؤسسات والنظم التي لا تستقيم الحياة الاجتماعية بدونها ، مثل الدولة ، الدين .. الخ .

(1) علي عبد الواحد وافي في تعليق له رقم 68 ب على الطبعة التي حققها من المقدمة من (374 ج 1) .

- المادة هي الجماعات البشرية التي تتكون منها الحياة الاجتماعية وتطور لتصبح تنظيمًا معينًا هو الدولة .

وان الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للعادة . وهمل الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر في علوم الحكمة انه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر: فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر» (883 - 884 ج 3) .

وقد استعمل ابن خلدون هذين المصطلحين أول مرة في خطبة كتابه (353 ج 1) حيث ينتقد المؤرخين لكونهم «يحملون الأخبار عن الدول ، وحكايات الوقائع في المصور الأول ، صوراً قد تجردت من مواردها ...» والمعنى ان هؤلاء المؤرخين كلوا يقتصرون على ذكر اخبار الملك والوزراء .. الخ (صورة العمران) ولا يهتمون بأمر القبائل والعصبيات ... (مادة العمران) .

ب - ومن العبارات الغامضة التي يستعمل فيها هذين المصطلحين قوله: «الدين والملة صورة الوجود والملك» (888 ج 3) . وقد استعمل هذه العبارة بصدد تعليقه كون «لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها» . فاللغة العربية قد سيطرت على المناطق الأخرى التي استقر فيها الاسلام لأنها كانت لغة الدين . ولما كانت الدولة هي دولة الإسلام، وبما ان الدولة هي صورة العمران كما ذكرنا ، فان تأثير الصورة في المادة ، وهو هنا تأثير دولة الإسلام في المناطق التي اكتسحها ، يتجلى في فرض لغة الدين نفسها على اللغات الأصلية لهذه المناطق . وهكذا يكون معنى العبارة السالفة هو أن الدين يؤثر في الوجود (البشري) وفي الملك والدولة تأثير الصورة في المادة . وعلى العموم فان ابن خلدون يقصد بالصورة

جانبا التأثيري ، وبالمادة كونها قابلة لتأثير الصورة . وهكذا فان « لدولة بالحقيقة القاعدة في مادة العمران إنما هي الصعوبة والشوكة » . (884 ج 3) . والمعنى هو ان العامل أو العنصر الذي يمنح للدولة قوة التأثير في المجتمع البشري ، إنما هو المصيبة ولهذا تفسد الدولة وتضمحل بفساد قوتها المؤثرة وهي المصيبة .

ج - على ان استعمال ابن خلدون لمفهوم « المادة والصورة » لا يخلو من غموض واضطراب ، فهو لا يتقيد في الغالب بالمعنى الارسطي لهاتين الكلمتين خاصة من حيث ارتباط أحدهما بالآخر . ان رأي ابن خلدون في علاقة المادة بالصورة قريب من رأي ابن سينا الذي قال برأي منافي لرأي أرسطو الذي أكد بأن الصورة تفسد بفساد المادة . فبالنسبة لابن سينا ، ان كون النفس صورة للجسد لا يعني انها تفسد بفساد الجسد ، انها « كال » له ، مثلاً « أن الملك كال للندن والربان كال السفينة » ، وليس صورتين للندن والسفينة ، بالمعنى الارسطي (1) .

ومن هنا يسمي ابن خلدون الاجتماع البشري الذي تقوم فيه الدولة والملك بالاجتماع الكامل أو التام ، والاجتماع القائم بدون ملك ودولة ، بالاجتماع الناقص .

28 - صناعة : مهنة ، حرفة : « ولم يكن العلم (= التعليم) بالجملة صناعة » (401 ج 1) . هذا وليس المقصود بـ « صناعة » الأعمال اليدوية وحدها كالخياطة مثلاً ، بل يقصد بها أيضاً الأعمال الفكرية

1 انظر محمد قاسم ، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ط 3 مكتبة الانجلو المصرية . ص 93 - 94 .

فيقولون : « صناعة الفلسفة » وقد نقل الاستاذ مصطفى عبد الرازق في : « تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » (ص 50) عن صاحب « كشاف اصطلاحات الفنون » ان الصناعة : « ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما ، لنحو غرض من الأغراض ، صادراً عن البصيرة بحسب الامكان . والمراد بالموضوعات الآلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة ، أو ذهنية كما في الاستدلال .. » ويعرفها ابن خلدون بأنها : « ملكة (م 41) في أمر عملي فكري ويكونه علياً هو جسماني محسوس » . والصنائع منها البسيط وهو الذي يختص بالضروريات ومنها المركب وهو الذي يكون للكاليات (923 ج 3) .

29 - **الصناعي** : نمة إلى الصناعة :

- **العظيم الصناعي** : التعلم المتخذ حرفة لكسب العيش .

- **العظيم غير الصناعي** : تعليم العلم من أجل نشر المعرفة دون أخذ أجرة أو طلب تعويض : « .. وصار العلم ملكة (م 41) يحتاج إلى التعليم ، فأصبح من جملة الصنائع والحرف » (420 ج 1) .

- **الشروط الصناعية** : شروط التعليم ومناهجه (981 ج 3) .

- **البرهان الصناعي** : البرهان بالقياس المنطقي ، ذلك في مقابل البرهان الطبيعي المعتمد على مطابقة ما في الذهن لما في الواقع .

30 - **صنائع** : أ - يجمع ابن خلدون في الغالب صناعة على صنائع ، وهو جمع صحيح لغوياً (والشائع جمعها على صناعات) . فتكون (الصنائع) بهذا المعنى هي الحرف والمهن ...

ب - وقارة يستعمل (صنائع) بمعنى الموالي والمصطنعين والموظفين.
وهي حينئذ جمع (صنعة) . أي الشخص الذي يصطنعه الرجل
ويلحقه بأقربائه أو خاصته .

31 - مصطنعون : المصطنعون هم الأفراد الذين تضمهم القبيلة اليها
بالخلف أو الولاء فهم بمعنى الموالي (م 56) .

32 - ضروري : أ - الضروري والحاجي والكلالي ، اصطلاحات
أصولية (أصول الفقه) ، ومعناها كما يلي :

- الضروري هو كل ما يتوقف عليه الناس بحيث تحتل حياتهم
بفقدانه . وقد حصر الفقهاء الضروريات في خمس : الدين . والنفس ،
والعقل ، والنسل ، والمال .

- الحاجي هو ما يرفع المشقة ويدفع الحرج والضيق عن الناس ،
فحياتهم لا تحتل بفقدانه ، بل يصيبهم انزعاج وارتباك لا يلبثان
مبلغ الفساد المتوقع من فقد الضروريات . ومن الأمثلة الفقهية لذلك :
إباحة البيع تيسيراً لحاجات الناس ، وتخفيف التكاليف عنهم بقصر
الصلاة والفطر في رمضان للمسافر ...

- أما الكلالي فهو المكلل للحاجي ويمكن الاستغناء عنه تماماً .
ولكن وجوده يجعل حياة الناس في وضعية أحسن . وهي ما يعبر
عنه الفقهاء بـ (محاسن العادات) (1) .

1 انظر الشيخ محمد الحضري في : أصول الفقه . المكتبة التجارية الكبرى بصر . القاهرة
1938 ص 294 - 295 . وكذلك : على حسب الله . أصول التشريع الاسلامي . دار المعارف -
القاهرة 1964 ص 119 .

ب - هذا وقد نقل ابن خلدون هذه المصطلحات من ميدان الفقه إلى ميدانه الخاص ، خصوصاً ما يتعلق منه بشؤون المعاش .
وعلى هذا :

- فالضروري هو ما لا بد منه من العيش لحفظ الحياة . ويقتصر فيه على البسيط السهل . وهو عيش أهل البدو .

- أما الحاجي فهو ما فوق الضروري ولكن دون الكافي فهو عيش الفئة المتوسطة من الناس سكان القرى والمدن .

- وأما الكافي فهي حياة (اللوكس) ، حياة ... (الترف والنعيم) التي تختص بها الجماعة الارستقراطية الحاكمة .

طبيع وطبيعة : تتردد كلتا طبع وطبيعة في فصول كثيرة من المقدمة . وقد وردت كلمة (طبائع) أول مرة في خطبة الكتاب حيث يقول : « ... فللعمران طبائع في أحواله ... » (352 ج 1) . ثم بعد ذلك تتردد كثيراً عبارات مماثلة مثل « ما يحدث في العمران بالطبع » ، « ما يحدث فيه بمقتضى طبعه » ، « طبيعة الملك » ، « طبيعة الترف » ... « الهرم يحدث في الدولة بالطبع » ... (692 ج 2) ... الخ .

ان فهم فكرة الطبع والطبيعة عند ابن خلدون ضروري لفهم آرائه ونظرياته على الوجه الصحيح .
أ - يفرق النزالي (1) :

(1) بين الحركة بالعرش كالتقال الماء داخل الاثناء من مكان لآخر بانتقال

1 النزالي : مقاصد الفلاسفة ص 309 - 310 .

الأناء . فحركة الماء هنا حركة عرضية .

2 (الحركة بالقسر ، والجسم المتحرك بالقسر هو مسا كانت سبب حركته خارجياً عن ذاته كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كانتقال الحجر إلى فوق إذا رمي إلى فوق ، بخلاف انتقاله إلى تحت فهي حركة بالطبع .

3 (أما الحركة بالطبع فمعناها ان الجسم المتحرك بالطبع هو الذي حركته من داخل ذاته ، ولكن هذا لا يعني انه يتحرك من ذاته لكونه جسماً إذ لكان كذلك لكان متحركاً دائماً ، ولكان لكل جسم على وجه واحد ، بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة . ويفرق الفزالي (1) أيضاً بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة . فالفعل بالطبع « هو الفعل الخالي من العلم بالمفعول » بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التسخير ، والفاعل بالإرادة هو الذي له العلم بمفعولاته ، فإذاً هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته . وإذاً : فالذي يهمنا هنا أمران اثنان :

1 - ان الطبع هو معنى يزيد على ذات الشيء ويسمى (طبيعة) ، وهو في نفس الوقت من ذات الشيء لا من خارجه .

2 - ان الأفعال الطبيعية في الوجود تنسب إليه - إلى الكون ، إلى الوجود ، على سبيل التسخير . وهذا يعني ان الفعل الصادر عن طبيعة الشيء ، والذي يحدث بالطبع ، ليس مرتبطاً بذلك الشيء ارتباطاً الملة بالمعلول ، بل هو ينسب إليه فقط على سبيل التسخير أي تسخير الله لهذا العالم . ان الفاعل في الحقيقة إنما هو الله . وهو وحده (عالم بمفعولاته ومخلوقاته) .

1 الفزالي : مدارج القدس . ص 195 .

ونفس هذا المعنى يؤكد ابن خلدون حين يقول: « .. واستولت
أفعال البشر على عالم الحوادث (م 16) بما فيه . فكان كله في
طاعته وتسخير . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى:
إني جاعل في الأرض خليفة » (977 ج 3) . وإذن ، فإن :

1 - طبائع العمران هي من ذات العمران ، تحدث فيه لا بإرادة
الناس ، بل بـ (ضرورة الوجود) .

2 - ان ضرورة الوجود هذه ، أو طبائع العمران نفسها ، إنما
هي كذلك (على سبيل التسخير) وبعبارة أخرى انها هي و (مستقر
العادة) شيء واحد . فهي الكيفية التي أجرى بها الله العادة في
هذا الكون .

ب - ينتج عن ذلك ان (طبائع العمران) وكذا (عوارضه
الذاتية) لا تعني القوانين بالمعنى الحديث . بل تعني فقط الخصائص
الملازمة له نتيجة (العادة) أو (مستقر العادة) . انها عبارة عن
المشيئة الإلهية كما تتجسم في حوادث الكون بأسره . ولذلك كانت
بالإمكان ان تحدث أشياء مخالفة لطبائع العمران بفعل القدرة الإلهية ،
وهي حينئذ (خوارق للعادة) أو (معجزات) .

3 - طبائع العمران ويحكمها على طباق وطبقات .

- أساس (الانقسام الطبقي) في المجتمع عند ابن خلدون هو
(الجاه المقيد للعالم) .

« الجاه متوزع في الناس ومتركب فيهم طبقة بعد طبقة : ينتهي
في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفي الأسفل إلى من

لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة..
بها ينظم معاشهم وتسير مصالحهم ويتم بقاؤهم .. (909 ج 3) .

« ثم أن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها
قدرة على من دونها من الطباق . وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد
بذني الجاه من أهل الطبقة التي فوقه ، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن
تحت يده على قدر ما يستفيد منه (...) فان كان الجاه متسعاً كان
الكسب الناشئ عنه كذلك، وان كان ضيقاً قليلاً فمثله (910 ج 3) .

35 علي أ - جمع عبرة وهي تعني الدروس المستخلصة من تأمل
وقائع الحياة ماضياً وحاضراً . وفي هذا المعنى استعمل ابن خلدون
كلمة عَبَّرَ في عنوان كتابه ، (كتاب العبر ...) لأنه كتاب (أفصح
بالذكرى والعبر في مبدل الأحوال (= بدايتها) وما بعدها من الخبر
(= تطورها) ...) (357 ج 1) .

ب - الاسم الكامل لكتاب ابن خلدون هو (كتاب العبر ،
وديان المبتدا والخبر ، في أيام العرب والمعجم والبربر ، ومن عاصرهم
من ذوي السلطان الأكبر) .

- كتاب العبر : الكتاب الذي يشتمل على الدروس المستخلصة
من الماضي ، وهي تلك الدروس التي تشرحها (المقدمة) .

- ديان المبتدا والخبر : السجل الذي يشتمل على أخبار الدول
وتفاصيل قيامها وسقوطها ، وهذا ما يحتوي عليه القسم التخصص
للتاريخ من كتاب العبر .

- في أيام العرب والمعجم والبربر ... في أخبارهم .

36 - العربية (العرب ومن في معنهم) .

- يقصد ابن خلدون بـ (العرب) : القبائل العربية القاطنة بالأراضي الصحراوية والمختصة بأسلوب معين في الحياة يتميز بالخصوص بشطف العيش ونكد الحياة والتنقل والترحال والاحتفاظ بالأنساب وكثرة العصبية...

- ويوسع ابن خلدون هذا المعنى الذي يعطيه لـ (العرب) ليشمل من يسميهم بـ (العرب ومن في معنهم) من (ظمون البربر وزفانة المغرب والأكراد والترك والتركان بالمشرق) (413 ج 2) .

37- العصبية : يحسن الرجوع إلى الفصول التي عقدناها لشرح نظرية العصبية عند ابن خلدون . أما هنا فكل ما يمكننا فعله هو تسجيل الملاحظات التالية :

أ - « العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه » (424 ج 2) . والمقصود بالنسب ليس الرابطة الدموية ، فهو هذا المعنى « أمر وهمي لا حقيقة له » (424 ج 2) ، « وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والاسلام والعرب والعجم » (427 ج 2) . وإنما المقصود بالنسب فائدته وثمرته وهي « هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والتمرة . وما فوق ذلك مستغنى عنه » (424 ج 2) . وكل ما يقع به هذا الالتحام فهو داخل في معنى النسب ، ومنه « الحلف والولاء والاصطناع وطول المعاشرة والصحبة وسائر أمور الموت والحياة » و « إذا حصل الالتحام بذلك جاءت التمرة والتناصر » (503 ج 2) .

ب - غير أن هذا الالتحام لا يشتد ويصبح عصبية إلا إذا كان هناك ما يهدد كيان الجماعة . « فان القريب يجد في نفسه غضاظة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا » (424 ج 2)
 وبالنظر إلى ما تقدم يمكن تعريف العصبية عند ابن خلدون بأنها رابطه اجتماعية سيكولوجية - شعورية ولا شعورية - تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية ، ربطاً مستمراً يبرز ويشد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة .

ج - إن تقييد يقظة العصبية بوجود تهديد أو عدوان يدل على ان فاعلية العصبية لا تشتد إلا عندما تمس المصلحة المشتركة للجماعة ، وهي المصلحة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي والفعال .
 وإذن فلا بد من استحضار هذه الصبغة الاقتصادية في الصراع العصبي لفهم نظرية ابن خلدون في العصبية . ان الفاعلية السياسية للعصبية ، وهذا ما هم ابن خلدون في الدرجة الأولى تستهدف الحصول على الجاه والملك من أجل « توابه من اللطف والنعم » .

د - العصبية ظاهرة خاصة بالبدو لأن أحياءهم (مفتوحة)
 وتحتاج في الدفاع عنها إلى تكتل وتعاضد فتبانها الشجعان .

وأما الحضرة فان أسوار المدينة وحاميات الدولة تكفيهم مؤونة الدفاع عن أنفسهم وأموالهم ، ولذلك فهم لا يحتاجون إلى التعصب والالتحام . ان العصبية في البادية بمثابة الأسوار في المدن .

هـ - العصبية خاصة وعامة : العصبية الخاصة هي المبنية على

النسب القريب . والعصبية العامة هي التي تقوم على النسب البعيد . وكل عصبية عامة تتألف من عدة عصبيات خاصة . ومن هنا كانت العصبية تقوم على الكثرة داخل الوحدة ، وعلى التنافس والتناظر داخل التعاون والتناصر . ولا تصبح العصبية قوة سياسية إلا إذا التحمت العصبيات الخاصة المتنافسة في إطار عصبية عامة واحدة . غير ان هذا الالتحام العصبي مشروط بوجود ظروف معينة يعبر عنها ابن خلدون بـ (هرم الدولة) .

و - هذا والعصبية بالمعنى المشار اليه يعتبرها ابن خلدون عصبية (طبيعية) إذ لا بد منها في الحماية والمطالبة والمواجهة . أما العصبية المستندة فقط على التمسك بالأنساب والاعتداد بها فهي (عصبية جاهلية) لا فائدة فيها مطلقاً ، وهي المقصودة بدم الشارع للعصبية (561 ج 2) .

38 - عمران ضد الحلاء ، وهو من العمارة والتعمير . ويقصد به ابن خلدون الاجتماع البشري الذي يتم بـ « التساكن والتنازل في مصر أو حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (البشر) من التعاون على المعاش » (417 ج 2) .

أ - من العمران ما يكون بدوياً وهو سكنى الضواحي والجبال والحلل المنتجة في القفار وأطراف الرمال . ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والمدن والقرى والمدائن للاعتصام بها والتحصن بها وبقلعها (418 ج 2) .

يقصد ابن خلدون بـ « العمران البشري » الحياة الاجتماعية وما ينتج عنها أو يرافقها من مظاهر اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية ... الخ .

وهذا العمران لا يكون تاماً إلا إذا قامت فيه الدولة . «العمران
دون الملك. والدولة متمنزة لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى
الوئاع (م 58) ... » . أما الاجتماع البشري الذي لا يؤدي إلى
قيام دولة فيه فهو عمران ناقص .

ب - علم العمران علم يدرس كل ما يحدث في العمران البشري،
التام بالخصوص ، من ظواهر خاصة به مثل التوحش والتأنس
والعصبيات والملك والدول ... على أن المهمة الرئيسية لعلم العمران
هي البحث في عوامل قيام الدول وسقوطها وأسباب تعاقبها وتزاحمها.

39 - علة ، سبب : يتردد كثيراً في مقدمة ابن خلدون ذكر « العلة
والأسباب » مترادفين ، والذي يبدو هو أن ابن خلدون يستعمل
هاتين الكلمتين في معناهما الفقهي الأصولي ، لا في دلالتها المنطقية
الفلسفية .

أ - والفرق بين العلة والسبب عند الأصوليين هو :

- أن العلة وصف أضاف الشارع الحكم إليه وناطه به ونصبه
علامة عليه . مثل الاسكار بالنسبة لتحريم الخمر . ويكون هذا
الوصف علة بالمعنى الدقيق عندما يمكن ادراك جانب المصلحة فيه ،
أي عندما يكون الحكم قابلاً للتبرير العقلي .

- أما السبب فهو ذلك الوصف نفسه حين لا يدرك العقل البشري
جانب المصلحة فيه كالصيام لظهور هلال رمضان . فالمقصود من ربط
الصيام برؤية الهلال مقصود خفي ، في حين أن ربط تحريم الخمر
بالاسكار يمكن تبريره عقلياً بكون الاسكار يذهب العقل .

ب - وقد نقل ابن خلدون مفهوم العلة والسبب من الميدان
 الفقهى الأصولي إلى ميدان الطبيعة والعمرات . وهكذا فالعلة هي
 الأسباب الظاهرة : « إنما يحيط - العقل - علماً في الغالب بالأسباب
 التي هي من طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب » .
 (1035 ج 3) ان الأسباب التي من هذا النوع هي علل . وأما
 الأسباب بالمعنى المشار اليه آنفاً فيطلق عليها عبارة « الأسباب
 الخفية » . وهي لا تدرك بالعقل أو على الأقل يصعب إدراك
 تسلسلها . « ... ولعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق
 إدراكنا ووجودنا ، خرجت عن أن تكون مدركة ، فيضل العقل
 في بدياء الأوهام ويحار وينقطع » . (1038 ج 3) .

وهكذا يمكن القول ان ذكر ابن خلدون لـ « الأسباب والعلل »
 مما ليس من نوع استعمال المترادفات بل انه يقصد في الغالب التمييز
 بين ما يطلق عليه في أماكن أخرى عبارتي « الأسباب الظاهرة »
 و« الأسباب الخفية » .

ج - هذا والعلة عند الأصوليين مرتبطة بالحكمة . فحكمة الحكم
 هي «الباعث على تشريعه والفاية المقصودة منه» . وعندما يقرن ابن
 خلدون «العلة» بـ «الحكمة» فهو يقصد في الغالب الإشارة إلى الدافع
 إلى الشيء (= علة) من جهة ، والباعث له أو المقصود منه من جهة
 أخرى (= حكمة) .

د - ومن الكلمات التي يرد ذكرها مع المصطلحات السابقة كلمة
 «شرط» والمقصود به ما يرتبط به الشيء وجوداً وعدمياً . وهو عند
 الأصوليين «ما جعله الشارع مكملاً لأمر شرعي لا يتحقق إلا بوجوده»
 وهو عندهم نوعان مكمل لسبب ومكمل لمسبب .

وابن خلدون يستعمل هذه المصطلحات جميعاً في معنى أعم يقصد به «المباديء» (= البدايات) . والعقل البشري يدرك هذه «المباديء» والظاهرة بفضل الترتيب بين الحوادث . وهكذا « فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلاجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفتن لمبديه او علته او شرطه وهي على الجملة مبادئه (= بداياته) إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ... » (976 ج 3) .

هـ - (السبب الطبيعي) أو (السبب الوجودي) عبارة يستعملها في مقابل (السبب الشرعي) .

40 - عادة : أ - العادة هي كل فعل جسائي أو ذهني يرسخ بالتكرار حتى يصبح بمثابة (الطبيعة) والمزاج .

ابن خلدون يعتبر الإنسان «ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه» (419 ج 2) .

ب - العادة و(مستقر العادة) هي الكيفية التي أجرى بها الله الحوادث في هذا الكون ، وهذا هو المعنى الذي يعطيه الأشاعرة للسببية .

41 - عوارض كماله : أ - يقول الفارابي (1) «المرض الذاتي هو الذي يكون موضوعه ماهيته أو جزءاً من ماهيته ، أو توجب ما يتبع موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهية أمر ما أن يوجد له عرض ما . فان ذلك المرض إذا حد أخذ ذلك الأمر في حد

(1) الفارابي . «كتاب الحروف» . تحقيق الدكتور عمن مهدي ، ص 95 دار المشرق بيروت 1968 .

المرض . فما كان من الاعراض هكذا فإنه يقال له عرض ذاتي . وغير الذاتي هو الذي لا يدخل موضوعه في شيء من ماهيته ، وماهية موضوعه لا توجب أن يوجد له ذلك المرض ... هذا بالنسبة للمعنى الفلسفي للكلمة .

ب - أما العوارض الذاتية للعلوم ، وهو اصطلاح يستعمله المناطقية والاصوليون بكثرة ، فيشرحها الفزالي كما يلي : « الاعراض الذاتية العلم من العلوم ونعني بها الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجه عنه ، كالثلث والمربع لبعض المقادير ، والانحناء والاستقامة لبعضها ، وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة وكالزوجية والفردية للعدد ، وكالاتفاق والاختلاف للتغيات ، أهني التناسب ، وكالمرض والصحة للحيوان ... » (1) .

هذا ويميزون الاعراض الذاتية عن الاعراض الغريبة كما يلي :
« وأما الذاتي فهو احتراز من الاعراض الغريبة ، فان العلوم لا ينظر فيها للاعراض الغريبة ، فلا ينظر المهندس في ان الخط المستقيم أحسن لأن الحسن غريب عن موضوع علمه ... » (2) .

وإذن ، فالاعراض الذاتية في لغة ابن خلدون وكذلك ما يشبهها من العبارات مثل « ما يعرض للعمران بطبيعته من الاحوال » ، « ما يعرض له بمقتضى طبعه » ... لا تعني (القوانين) كما فهم ذلك كثير من الباحثين ، بل انه يقصد بها الخصائص اللازمة للشيء والتي يختص بها دون غيره . ومن هنا يمكن القول إن « العوارض الذاتية

1 الفزالي ، مقاصد الفلاسفة ص 122 - 123 .

2 نفس المرجع .

العمران ، هي بتميزنا المعاصر: الظواهر الاجتماعية ، بأوسع معانيها.

ج - لم يحصر ابن خلدون هذه العوارض الذاتية للعمران ، بل يشير إلى أمثلة منها « مثل التوحش والتأنس والمصيبات وأصناف التغلبات التي للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم وماسعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال » (409 ج 1) .

42 - فساد : فساد العمران ، فساد الدولة ، فساد المصيبة .

يستعمل ابن خلدون كلمة فساد هنا بالمعنى الفلسفي في مقابل « الكون » و« الكون هو حصول الصورة في الهيولى ، والفساد انحلالها عنها » (1) .

— فساد العمران يعني انفكاك صورته عن مادته أي تفكك الدولة وإخمعلاها . ويفسد العمران أيضاً بفساد مادته نتيجة « الحضارة » (م 16) .

— فساد المصيبة : تفسد المصيبة « بـ » الترف والنعم ، وما ينشأ عن ذلك من ظهور المصالح الشخصية لأفراد المصيبة وطفيفاتها على المصلحة المشتركة التي كانت الأساس الذي قامت عليه الرابطة المصيبة .

43 - فئدة : أ — صنف علماء النسب العرب القدماء ، التجمعات القبلية على أساس الكثرة والقلّة كما يلي : الأمة ، فالشعب ، فالقبيلة ، فالإمارة ، فالبطن ، فالفخذ ، فالعشيرة (أو المشير) ، فالفصيلة .

1 رسائل اخوان الصفا ج 2 ص 59 دار صادر ، بيروت 1968 .

وأكثر هذه المصطلحات استعمالاً عند ابن خلدون هي القبيلة والعشير والبطن . وأحياناً يستعمل الأمة ، والجيل (م 14) بمعنى القبيلة الكبرى .

ب - تضم القبيلة عادة ثلاثة أصناف من الأفراد :

- صرحاء النسب وهم « طبقة الأشراف » ، وهؤلاء يتفاوتون في الشرف بتفاوت بيوتهم في الحسب (م 15) .

- الموالي والصفاء ، أي المنتسقين بالقبيلة بواسطة الجوار أو الحلف أو بالاصطناع (م 31) .

- العبيد المسترقين ، وهم في الغالب أسرى الحروب والغزوات .

الكسب : يفرق ابن خلدون بين الكسب والرزق ، وفاقاً لرأي أهل السنة كما يلي :

- الكسب هو ما يمتلكه الإنسان بسميه وعمله سواء انتفع به أم لا .

- وأما الرزق فهو ما ينتفع به الإنسان شخصياً . وهكذا ففرقة الميت تسمى كسباً له ، ولا تسمى رزقاً لأنه تركها ولم ينتفع بها أما بالنسبة للوارثين فهي ، متى انتفعوا بها ، تسمى رزقاً .

ب - والفرق بين الأرزاق والأعطيات في اصطلاح المؤرخين وأهل الدولة قديماً ، هو أن الأعطيات تعني المرتبات والأجور . وأما الأرزاق فهي ما كان يعطى للجنود علاوة على مرتباتهم من المواد الغذائية كالزيت والقمح ... (1) .

1 حين مؤنس في المرجع المذكور سابقاً ص 74 ج 4 .

ج - يرى ابن خلدون ان قيمة ما يكسبه الانسان إنما تتحدد بما يذله من سعي وعمل. «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» (893 ج 3).

أ - يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة مصدراً ميبياً بمعنى البداية . « مبادئ الدول = بدايتها » . يقول عن المؤرخين انهم « لا يتعرضون لبدايتها (أي الدول) ... فيبقى الناظر متطلماً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول » (354 ج 1) . وأحياناً يستعمل في نفس المعنى كلمة « أولية » ، « فأنشأت في التاريخ كتاباً ... أبدت فيه لأولية الدول عللاً وأسباباً » (355 ج 1) .

ب - يقصد ابن خلدون بـ « مبادئ الدول » أو « أولية الدول » الكيفية التي تقوم بها الدول بالعصبة التي تجري إلى الملك الذي هو غايتها .

46 هـ : المجد هو شرف المنبت والرياسة على الأهل والمشير .

أ - للمجد « أصل ينبني عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبة والمشير » ، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو « الحلال » أي الصفات الحميدة التي يقتضها المجد (444 ج 2) . ولما كان « الملك غاية للعصبة فهو أيضاً غاية لفروعها وامتيازها وهي الحلال » والمجد (445 ج 2) .

ب - (الأفراد بالمجد) ، استئثار الرئيس دون عصبته بالفوائد المادية والمعنوية التي حققتها العصبة . انه الاستبداد بالسلطة والمال .

47 م : مروة الجند هم المحاربون الذين يعملون عند السلطان كأجراء للدفاع عنه . وهم في الغالب من غير عصبته ، وقد يكونون

من الأجانب غير المسلمين - المسيحيون الأسبان خاصة - الذين كانوا
يسقطون أسرى في أيدي ملوك الأندلس وشمال إفريقيا والذين كان
بعضهم يستعمل ضمن الحرس الخاص للملك .

- هذا ويقصد بالجند في الاصطلاح القديم أفراد الجيش المدونين
في الديوان والذين كانت تفرض لهم جرايات وأرزاق . أما غيرهم من
أفراد الجيش فقد كانوا من القبائل والمصيبات التي تأخذ نصيبها
من الغنائم .

48. - مسائل : مسائل العلم «هي القضايا الخاصة بكل علم ، التي يطلب
المعرفة في المعلوم بأحد طرفيها ، إما النفي . وإما الإثبات» (1) . إنها
عبارة عن اجتماع الأعراض الذاتية (م 41) مع الموضوعات ، وهي
مطلوب كل علم .

مسائل = نتائج = مطالب = ما يبرهن عليه في كل علم .

- مسائل علم العمران هي القضايا التي يبحث فيها ، والتي يختص
بها الاجتماع البشري ، فهي إذن الظواهر الاجتماعية على العموم .

49. - ~~المصر~~ ج امصار . هي المدينة الكبيرة وفي الغالب العاصمة . نقل
جرجي زيدان (التمدن الإسلامي ص (171 ج 2) عن المقدسي قوله :
«... وقد اختلف في الامصار فقالت الفقهاء : مصر كل بلد جامع
تقام فيه الحدود ويحمله أمير...»

المصر الكرسي : العاصمة . وأحياناً يستعمل «الكرسي» فقط :

(1) الفزالي : مقاصد الفلاسفة ص 123 .

«وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر يخل بعمران الكرسي الأول» (382ج3).

54 معاشلة : الحرب بالمطاوله هي الحرب المستمرة على فترات ، هي «الثورة الدائمة» التي تقوم بها إحدى العصابات على الدولة . وذلك بعكس «الناجزة» وهي الاجهاز على انحدو دفعة واحدة والحاق الهزيمة به . «الدولة المستجدة» (م23ج) إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاوله ، لا بالناجزة» (703 ج 2) .

55 معاش : «المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق (م 41) والسعي في تحصيله . وهو مفعل من العيش (اسم مكان) ، كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه (إشارة إلى وجوه المعاش وأصنافه) ، جعلت موضعاً له على طريق المبالغة» (898 ج 3) .

معاش ورياش : يقصد بالمعاش الضروري والحاجي (م 32) من العيش أما ما فوقها أي الكفاي (م32) فيسميه رياشاً : «... فتكون في تلك المكاسب معاشاً ان كانت بمقدار الضرورة والحاجة ، ورياشاً ومتولاً ان زاد على ذلك» (895 ج 3) .

(معاش نخل): نخل المعاش هي طرق كسب العيش. (898ج3) .
الفكر المعاشي : هو العقل التجريبي أو العقل العملي عند الفلاسفة .

56 ملك : السلطة والقهر . «وإما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر» (439 ج 2) .

أ - يكون الملك تاماً إذا كان صاحبه «يستعبد الرعية ويحيي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (514ج2) . وهذا أيضاً هو «الملك الأعظم» وهو لا يكون إلا

«لأصحاب القبائل والعشائر والمصبيات والزخوف والحروب والأقطار
والممالك» (886ج3) .

— وإمسا «الملك الناقص أو (الملك الأصغر) فهو مجرد استبداد
أحد الولاة بولايته ، أو استبداد أحد وجهاء العاصمة بالأمر عند
سقوط الدولة .

ب — أما من حيث نوع السياسة التي يتبعها الملك في تدبير شؤون
ملكته فإن الملك أنواع ثلاثة :

— ملك طبيعي وهو حل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة .

— ملك سياسي وهو حل الكافة على النظر العقلي في جلب
المصالح الدنيوية ودفع المضار .

— والخلافه وهي حل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في
مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها (815 ج 2) .

— 53 ملكة : أ — (صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره
مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته ...) (923ج3) .

— الملكة غير الفهم والوعي (= الحفظ) : «الملكة إنما هي للعالم
أو الشادي (= النابغ) في الفنون دون سواها . فدل على أن هذه
الملكة غير الفهم والوعي» .

— «والمملكات كلها جسمية سواء كانت في البدن أو في الدماغ
من الفكر وغيره كالحجاب . والجسمانيات كلها محسوسة ، فتفتقر إلى
التعليم» (985 ج 3) .

— الفعل الحاصل بالملكة قد يرسخ بالتكرار والمادة فيصبح في
مرتبة الطبع والطبيعة (م33): «... إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه

لا ابن طبيعته ومزاجه ، فالذي ألقه في الأحوال حتى صار له خلقاً
وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبله « (413 ج 2) .

ب - يستعمل ابن خلدون (ملكة) بمعنى التملك وهو المعنى
القوي للكلمة : (الملكة: الملك والتملك ، يقال ما في ملكته شيء،
(الصحيح) .

والغالب ان ابن خلدون يقصد بها :
- الحكم . يقول : « .. فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة
غيره » (418 ج 2) أي تحت حكم غيره « فان كانت الملكة رفيعة
عادلة ... وإذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة
(419 ج 2) .

- سوء الملكة : سوء الحكم : « ان أواخر الدولة يكون فيها
الاجحاف بالإعيا وسوء الملكة » (709 ج 2) .

- حسن الملكة : حسن الحكم : « ويمود حسن الملكة إلى الرفق
بالرعية » (515 ج 2) .

54. ملكة : الملكية في إصلاح ابن خلدون تعني الإنشاء إلى عالم الملائكة .
(982 ج 3) .

55. ملكة : (عالم الملائكية) : عالم الملائكة في اتصال الإنسان
به ، وهو عالم فوق البشرية وتحت (الملا الأعلى) .

56. موالى : أ - موالى القبيلة في الاصطلاح الخلدوني : هم جميع من
ينتمي إليها دون أن يربطهم بها نسب صريح . وفي معنهم : (المصطنعون)

وهم الذين تضمهم القبيلة إليها بالحلف أو بالولاء ، دون أن يرتبطوا بها بالنسب القريب .

— يميز الفقهاء بين مولى الرق ، ومولى الحلف : الأول هو العبد يعتقه سيده فيصبح ولأؤه له ، أي يصبح عضواً في أسرته ، ويتحمل بالنسبة إليه جميع التبعات التي يتحملها بالنسبة لأبنائه . والثاني هو الرجل الحر أصلاً ، ينزل في جوار قبيلة ما ، أو في جوار رجل ذي مكانة فيتحالف القبيلة على أن يكون معها ضد أعدائها ويخضع لأعرافها ونظمها ، لقاء قيام القبيلة بحمايته والدفاع عنه . .. فإذا أصطنع أهل العصية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم ... ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بنسبهم في تلك العصية ولبسوا جلدتها كأنها عصيتهم .. » (437 ج 2) .

ب — هذا ويطلق لفظ (مولى) على السيد أيضاً . أي على الرجل الذي يعتق عبده ، أو الذي يستجير به حليف . فصل في ان البيت والشرف للموالى (أ) وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم (ب) لابانسايم ، (433 ج 2) .

57 — وجود يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة بمعنى : الواقع المعيشي : (براهين وجودية = براهين تستند على الواقع) (يشهد له الوجود = يشهد له الواقع) .

والمقصود بالواقع هنا إما الواقع الطبيعي (=الطبيعة) او الواقع الاجتماعي .

58 — وازع أ — السلطة التي تكبح جماح الفرد وتعطل « غريزته المدوانية » وهو — أي الوازع — نوعان :

- وازع ذاتي ومرجعه إلى اقتناع الفرد واتقياده ببعض إرادته
وهدى ضيمره تحت تأثير التربية الدينية والخلقية .

- وازع أجنبي : وهو السلطة المفروضة على الشخص من خارج
بالتعليم أو بالعقاب ، أو بالغبلة والقهر . «الأحكام السلطانية والتعليمية
مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي . واما الشرعية فغير مفسدة
لأن الوازع فيها ذاتي » (421 ج 2) .

ب - الوازع عند ابن خلدون هو ، على العموم ، الحاكم «فاحتاجوا
من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم ، وهو بمقتضى الطبيعة
البشرية الملك القاهر المتحكم » (513 ج 2) .

ج . وزائعه وهي الضريبة التي تفرض على مجموعة من
الأشخاص فيتوزعونها فيما بينهم . « إن الجباية أول الدولة تكون
قليلة الزوائع ، كثيرة الجملة » (667 ج 2) . أي ان مقدار الضريبة
المفروضة على الأشخاص والممتلكات يكون ضئيلاً ، ولكن مجموعها
يكون كثيراً لكثرة من يؤديها . فإذا ارتفع مقدار الوزيرة الواحدة
عن الحد المقول ، عجزت أغلبية السكان عن أدائها ، فيكون
مجموعها قليلاً .

د . وزائعه والوظيفة ما يوظف أدائه على الشخص بعينه . « وإذا
قلت الزوائع والوظائف (أي إذا انخفضت نسبة الضريبة) على
الرعايا ، نشطوا للعمل .. » (668 ج 2) . وهكذا ، فالوزيرة
هي الضريبة الجماعية ، أما الوظيفة فهي الضريبة المينية .

هـ . وزائعه الواقعة (ويجمعها ابن خلدون على وقائع ، وأحياناً

على واقعات) هي كل ما يحدث في المجتمع من تغير وتطور فهي تقابل:
الحوادث التاريخية بالمعنى الحديث . وكثيراً ما يقرنها بـ « أحوال »
ويعنى بها مراحل التغير والتطور : المؤرخون « لم يلاحظوا أسباب
الوقائع والأحوال ولم يراعوها » (351 ج 1) .

ـ أحياناً يقرن : حوادث ووقائع . الحوادث (م 20) أعم من
الوقائع ، لأنها تشمل الذوات كما تشمل الأفعال . أما الوقائع فيعنى
بها خاصة الأفعال والعلاقات الاجتماعية .

فهرس المراجع

تثبت فيما يلي قائمة بأهم المراجع التي رجعنا إليها ، وقد سبقت الإشارة إلى معظمها في هوامش هذا الكتاب . أما عن لائحة الكتب والدراسات التي نشرت بالعربية حول ابن خلدون فيمكن اعتماد اللائحة التي نشرها الدكتور علي عبد الواحد وافي في التمهيد الذي عقده للطبعة التي حققها من المقدمة (المقدمة ص 322 - 345) ، مع إضافة الأبحاث والمقالات المنشورة في « أعمال مهرجان ابن خلدون : القاهرة - مايو 1962 » وكذلك البحوث والمقالات المنشورة في « مهرجان ابن خلدون بالرباط ماي 1962 » ، بالإضافة إلى كتيبات ومقالات ظهرت حديثاً .

هذا ونحن نعتقد ان أهم دراسة عربية ظهرت عن ابن خلدون إلى الآن هي كتاب ساطع الحصري « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ، فعلى الرغم من قدم هذه « الدراسات . . » وعلى الرغم من بعض الأخطاء و « المبالغات » فإنها ما زالت تحتفظ بقيمتها ، وما زالت المرجع الأساسي للقراء والباحثين بالعربية يعتمدون عليها ، وينقلون منها ، ويسايرون صاحبها في ما ذهب إليه من آراء حول ابن خلدون ونظريات ابن خلدون .

1- مراجع باللغة العربية

أ - مؤلفات ابن خلدون :

- مقدمة ابن خلدون : تحقيق علي عبد الواحد وافي نشر لجنة البيان العربي القاهرة 1965 - أربعة أجزاء .
- التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً : تحقيق محمد بن تلويت الطنجي - لجنة التأليف والترجمة والنشر 1951 .
- لباب المحصل في أصول الدين : نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو ، دار الطباعة المغربية ، تطوان 1952 .
- تاريخ العلامة ابن خلدون : كتاب المبر... ، دار الكتاب اللبناني ، القسم الأول ، المجلد السادس ، بيروت 1968 .

ب - دراسات وأبحاث عن ابن خلدون :

- الحصري (أبو خلدون ساطع) : دراسات عن مقدمة ابن خلدون طبعة موسسة ، مكتبة الخانجي بمصر القاهرة 1961 .
- عنان عبد الله: ابن خلدون : حياته وتراثه الفكري : المطبعة الثانية المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة 1953 .
- وافي (علي عبد الواحد) : ابن خلدون . سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب . مكتبة نهضة مصر يدون تاريخ .
- الوردي (علي) : منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته . معهد الدراسات العربية المالية ، القاهرة 1962 .

- أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة 1962 . المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة 1962 .
- مهرجان ابن خلدون بالرباط مايو 1962 ، دار الكتاب دار البيضاء.

ج - مراجع مختلفة :

1 - المخطوطات :

- ابن الأرق (أبو عبدالله شمس الدين محمد بن علي بن محمد) : بدائع السلك في طبائع الملك . مخطوط بالخزانة العامة بالرباط . توجد منه نسختان الأولى تحت رقم : D 582 ، والثانية تحت رقم D 1340 .
- أبو حمو موسى الزباني (أحد ملوك بني عبد الواد بتلمسان) : واسطة السلوك في سياسة الملوك . مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم D 1298 .
- ابن رضوان (أبو القاسم عبدالله بن يوسف بن رضوان البخاري المالقي) . الشهب الالامعة في السياسة النافعة . مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم D 729 .

2 - كتب مطبوعة :

- اخوان الصفا (رسائل) . طبع دار صادر ودار بيروت . في أربع مجلدات ، بيروت 1957 .
- أسد (محمد) : الطريق إلى مكة . دار العلم للعلايين ، ترجمة عفيف البعلبكي ، بيروت 1956 .

- بدوي (عبد الرحمن) : الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام . وهو كتاب نشر فيه : 1 - « كتاب المهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لافلاطون وما انضاف اليه » تأليف أحمد بن يوسف بن ابراهيم . 2 - « كتاب السياسة في تدبير الرئاسة المعروف بـ « سر الأمرار » الذي نحلّه صاحبه علي ارسطو » . مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1954 .
- الباقلاني (الامام القاضي أبو بكر بن محمد بن الطيب) : كتاب التمهيد . منشورات جامعة الحكمة ببغداد ، تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي . المكتبة الشرقية بيروت 1957 .
- جب (هاملتون) دراسات في حضارة الاسلام . ترجمة احسان عباس وآخرون ، دار العلم للعلايين ، بيروت 1964 .
- حسب الله (علي) : أصول التشريع الاسلامي . ط 3 - دار المعارف القاهرة 1964 .
- حوراني (البرت) الفكر العربي في عصر النهضة . ترجمة كريم عزقول ، دار النهار ، بيروت 1968 .
- الدوري (عبد العزيز) : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1960 .
- الحصري (الشيخ محمد) : أصول الفقه . ط 3 - المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة 1938 .
- الرئيس (محمد ضياء الدين) : النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة 1967 .
- رودنسون (مكسيم) : الاسلام والرأسمالية . ترجمة تزيه الحكيم ، دار الطليعة بيروت 1968 .

- راندل (جون هارمان) : تكوين العقل الحديث . جزءان ترجمة جورج طعمه ، دار الثقافة بيروت 1956 .
- زيد (مصطفى) : دراسات في السنة . دار الفكر العربي القاهرة 1968 .
- زيدان (جرجي) : تاريخ التمدن الاسلامي . 5 أجزاء مراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس . دار الهلال القاهرة . بدون تاريخ .
- الصعيدي (عبد المتعال) : المجددون في الاسلام . الطبعة الثانية . مكتبة الآداب القاهرة 1962 .
- الطبري (ابن جرير) : تاريخ الامم والملوك . المطبعة الحسنية بدون تاريخ .
- الطقطقي (محمد بن علي بن طباطبا) : الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية .
- الطويل (توفيق) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . الطبعة الثانية مكتبة مصر القاهرة 1958 .
- الطرطوشي (القاضي أبو بكر) : سراج الملوك . طبعة انطوان غندور . المطبعة الوطنية بالاسكندرية - القاهرة 1289 هـ .
- عبده (محمد) وجمال الدين الافغاني : العروة الوثقى، المجموعة الكاملة نشر المكتبة الأهلية القاهرة 1927 .
- الفزالي (أبو حامد) :
- مقاصد الفلاسفة . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف القاهرة 1961 .
- تهافت الفلاسفة . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف القاهرة . الطبعة الرابعة 1966 .

- مقياس العلم . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف القاهرة 1961 .
- ميزان العمل . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف القاهرة 1964 .
- قضايا الباطنية : تحقيق عبدالرحمن بدوي القاهرة 1964 .
- كتاب الاقتصاد في الاعتقاد . القاهرة 1327 هـ .
- احياء علوم الدين . القاهرة 1352 هـ .

الفارابي (أبو نصر) :

- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة . المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959 .
- كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق . بيروت 1967 .
- كتاب الحروف . تحقيق محسن مهدي . دار المشرق بيروت 1968 .
- كنون (عبدالله) : النبوغ المغربي في الأدب العربي . دار الكتاب اللبناني بيروت 1961 .
- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسن) : مروج الذهب ومعادن الجوهر . دار الأندلس بيروت يدون تاريخ (الجزء الثالث) .
- النشار (علي سامي) : مناهج البحث عند مفكري الاسلام . دار المعارف بمصر . ط 3 - 1967 .
- النص (احسان) : العصية القبلية وأثرها في الشعر الأموي . دار البقعة العربية ، بيروت 1964 .
- الناصرى (أبو العباس أحمد بن خالد) : الاستقصاء لأخبار دول

دول المغرب الأقصى . الجزءان الثالث والرابع . دار الكتاب .
الدار البيضاء 1955 .

— مرقص (الياس) : الماركسية في عصرنا . دار الطليعة بيروت 1965 .

— الماوردي (أبو الحسن) : الأحكام السلطانية . مطبعة الوطن . مصر
1298 هـ .

— يافى (عبد الكريم) تمهيد في علم الاجتماع . مطبعة الجامعة السورية
1958 .

2 - مراجع باللغة الفرنسية

- ARON (Raymond) : Dimensions de la conscience historique coll. le Monde en 10 - 18 U. C. E. Paris 1961.
- BERQUE (Jacques) : La connaissance au temps d'Ibn Khaldoun. (Contributions à la sociologie de la connaissance) : Cahiers du Laboratoire de sociologie de la connaissance. I ed. anthropos Paris 1967.
- BOUTHOU (G) : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale Paris 1930.
- BRUNSCHVIC (R) : La Berbérie Orientale sous les Haf-sides. (2 Vol. Paris 1940 - 1947).
- CARDET (L) : La Cité musulmane, Paris 1948.
- CAUTIER (E. F.) : Le passé de l'Afrique du Nord. Paris 1964 .
- HUSSEIN (T) : Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun. Paris 1917.
- JULIEN (Ch. A.) : Histoire de l'Afrique du Nord. 2 T. Payot Paris 1956.
- LACOSTE (Y) : Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde. F. Maspero. Paris 1966.
- LACOSTE (Y) . Géographie du Sous-développement. P. U. F. Paris 1965.

- LAHBABI (M.A.) . Ibn Khaldoun. ed Sechers Paris 1968.
- LUKACS (G) . Histoire et Conscience de classe. trad.
AXELOS-BOIS. ed. Minuit paris 1960.
- NASSAR (N) . La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun. P. U.
F. Paris 1967.
- SANHOURY (A) Le Califat. Paris 1926.
- TERRASSE (H) : Histoire du Maroc. 2 t. ed. Atlantides
Casablanca 1949

فهرس

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة الكتاب	5
<u>القسم الأول - الرجل وعلمه الجديد</u>	15
تمهيد	17
الفصل الأول - عصر التراجع والإحطاط	19
الفصل الثاني - بين العلم والسياسة	44
الفصل الثالث - من النكبة إلى « المقدمة »	71
الفصل الرابع - بين العقلانية واللاعقلانية	92
المعرفة والنوعها	97
الفصل الخامس - من التاريخ إلى « علم العمران »	128
الفصل السادس - علم العمران موضوعاً ومتهاجاً	149
الفصل السابع - البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني	164
الفصل الثامن - هوية علم العمران - إجمال ومناقشة	178
<u>القسم الثاني - العمران البشري وحركة التاريخ - المعصية والدولة</u>	207
تمهيد	209
الفصل الأول - جغرافية العمران - محل المعاش والفروق الفردية والاجتماعية	212
الفصل الثاني - نظرية المعصية - المعصية والصراع المعصي	245

271	الفصل الثالث - نظرية العصية - العصية والملك
296	الفصل الرابع - نظرية العصية - أصناف الملك وأنواع السياسات .
320	الفصل الخامس - الدولة وتطورها - الدولة المصيبة
337	الفصل السادس - الدولة وتطورها - من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة
355	الفصل السابع - الدولة وتطورها - الحضارة المفسدة للعمران .
370	الفصل الثامن - وحدة الفكر الخلدوني ... والعامل الإقتصادي .
383	خاتمة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي
433	ملحق خاص - بأهم مصطلحات ابن خلدون
475	فهرس المراجع

هَذَا الْكِتَابُ

« إذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث ، ليست في استعراض وقائعها الخارجية ، بل في محاولة فك رموزها ، وجلاء غوامضها ، فإن قيمة النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاغلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة ، ليست هي الأخرى فيما يُقرره من نتائج أو يصدره من أحكام ، بل أنها كامنة في حلّ الاشكالات العديدة التي تطرحها ، والقضايا الشائكة التي تُثيرها .

« لقد اتخذ ابن خلدون — كما هو معروف — من « العصبية » ، المفتاح الوحيد الذي حلّ به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الاسلامي الى عهده . وإذا كان المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب مفتاحاً مزيفاً ، كما يُقال ، فإن قيمة آراء ابن خلدون ليست في الدور الذي يعزوه للعصبية وفاعليتها ، بل أنها تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في « العصبية والدولة » والعلاقة القائمة بينهما ... هذه العلاقة التي تُحدد ، في نظره ، شكل العمران وتجسّم حركة التاريخ » .

من المقدمة

Bibliotheca Alexandrina



0387420



التمن : ٤١ ل.ل.
او ما يعادلها

دارُ الطباعة والنشر
بيروت